HISTORIA
DE LA
FILOSOFÍA

II (2.º)

Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia

POR

GUILLERMO FRAILE, O. P. (†)

CUARTA EDICION

POR

TEOFILO URDANOZ, O. P.

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXXXVI

Con censura eclesiástica.
Depósito legal: M. 22.827-1986
ISBN: 84-220-1249-9 (obra completa)
ISBN: 84-220-0103-9 (tomo II-2.º)
Impreso en España. Printed in Spain

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

—— 480 ——

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A.—APARTADO 466

MADRID • MCMLXXXVI

«Quisquis bonus verusque christianus est, Domini sui esse intelligat ubicumque invenerit, veritatem» (San Agustín, *De doctr. christ.* II 18,28).

«Duo sunt modi revelationis, unus quidem modus est per lumen generale in nobis, et hoc modo revelatum est philosophis: hoc enim lumen non potest esse nisi a primo lumine Dei» (San Alberto Magno, *Summa Theol.* I tr.3 q.4 ad 5).

«Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire secundum philosophos, ut in se describatur totus ordo universi et causarum eius» (Santo Tomás de Aquino, *De ver.* 2,2c).

INDICE GENERAL

Págs.

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

II (2.º)

Parte V

EL JUDAISMO Y LA FILOSOFIA

1. **Fuentes del pensamiento judío.** Hasta el siglo IV antes de Jesucristo, la fuente única del pensamiento judío la constituyó la Sagrada Escritura, interpretada y aplicada a los problemas prácticos por los profetas. La desaparición del profetismo dejó un gran vacío, que se trató de llenar con el tradicionalismo, representado principalmente por la secta farisea y por medio de un grupo de sabios (escribas) que se consagraban al estudio de la Ley y de los Profetas, interpretándolos y aplicándolos en conformidad con la tradición. Este tradicionalismo cumplió su misión hasta el año 70 de nuestra era, fecha de la toma de Jerusalén por Vespasiano, y fue uno de los principales baluartes de la resistencia judía frente al cristianismo.

Después de la diáspora, los judíos habían entrado en contacto con el pensamiento griego, especialmente en Alejandría, donde floreció una numerosa comunidad hebrea. Entre estos judíos, más o menos helenizados (Eupólemos, Demetrio, Ezequiel, Aristóbulo y, sobre todo, Filón), es donde aparece planteado por primera vez el problema de las relaciones entre la verdad revelada de la Biblia y la filosofía. Ya hemos visto cómo, para solucionarlo, acudieron a la aplicación del método alegórico a la interpretación de la Sagrada Escritura e incluso a otros procedimientos menos científicos y hasta menos nobles, como fueron la teoría del «robo de los filósofos» y la falsificación de textos de poetas, filósofos y vaticinios de las sibilas, para hacerlos coincidir con sus creencias. Pero estas tentativas conciliadoras no tuvieron gran éxito. Después de Filón, y sobre todo después de la caída de Jerusalén (año 70), la actividad judía se reconcentra en un nacionalismo cerrado y en su religión, interpretada conforme al criterio tradicionalista, manteniéndose completamente alejada de la filosofía hasta el siglo VIII, en que las escuelas de Babilonia (Sura, Pumbedita) entran en contacto con el *kalam* musulmán.

Después del año 70, los *tannaítas* (repetidores, que tienen autoridad por sí mismos) trasladaron su academia de Jerusalén a Yamnia y Tiberíades. Fruto de sus especulaciones fue la *Mischná* (repetición, investigación, enseñanza), basada en las enseñanzas rabínicas de los fariseos (los más antiguos citados

son Hillel y Schamai, de tiempo de Herodes el Grande). La *Mischná* fue codificada por el rabí JEHUDA HA NASÍ (Judá el Santo, 138-210), jefe de los hebreos del Imperio romano. Comprende 63 tratados, divididos en seis secciones *(sedarim)*, en forma de comentarios *(midrasch)* a la Biblia. Los *halaká* desarrollan cuestiones jurídicas, en torno principalmente a la Ley *(Torá)* del Pentateuco. Los *haggadá* (narración) afectan a todos los demás libros de la Biblia, y constituyen una abigarrada mezcolanza de cuestiones morales, históricas, científicas, filosóficas y poéticas. «La Biblia se asemeja al agua, la Mischná al vino, la Guemara al vino aromático. Así como el mundo no puede existir sin el agua, sin el vino y sin el vino aromático, tampoco puede existir sin la Biblia, sin la Mischná y sin la Guemara» [1].

Fuera de la Mischná quedaron también una especie de libros apócrifos *(Baraitot)*, procedentes de tradiciones orales de los *tannaítas*, considerados como heterodoxos, pero que reaparecen en las discusiones de los doctores de Palestina y Babilonia.

A los doctores tannaítas sucedieron los *amoraim* (expositores, que explican o repiten con autoridad propia) desde el siglo III hasta el V. De sus explicaciones y comentarios a la Mischná procede el *Talmud* (estudio o ciencia por excelencia), especie de enciclopedia del saber judío, o más bien amasijo informe e inextricable de casuística sutilísima acerca de cuestiones bíblicas. Hay un doble *Talmud;* el de Jerusalén, que procede de las escuelas palestinenses de Yamnia y Tiberíades. Fue iniciado por el rabí JOHANNAN BAR NAPPAHHA († 279), y quedó fijado por escrito en el siglo V en arameo occidental. Comprende 39 tratados de la Mischná. El de Babilonia, llamado también *Guemará* (lo que termina o completa la tradición), procede de ABBA AREKA († 247), discípulo de Judá el Santo, que llevó la Mischná a las escuelas de Babilonia (Sura y Nehardea, sustituida después por la de Pumbedita). Es más extenso que el de Jerusalén, y escrito en arameo oriental. Su redacción principal se hizo en Sura, bajo el rabí ACHÉ († 427), y fue reelaborado hasta la muerte del rabí ABINA II († 499). En el siglo VI fue revisado por los doctores *saboraim*, que sucedieron a los *amoraim*.

A la vez que el Talmud florece otra literatura secundaria, como el *Targum*, atribuido al supuesto *Onkelos*, versión aramea del Pentateuco, y el *Targum* de *Jonatán ben Uzziel* sobre

[1] *Masech Seraphim* f.13 b. Citado por P. SIWEK, *Spinoza et le panthéisme religieux* (París 1951).

los profetas. Debe mencionarse también la actividad de los *masoretas*, que se preocuparon de fijar la recta pronunciación del texto sagrado añadiéndole una puntuación para designar las vocales y los acentos [2].

A los redactores del Talmud *(amoraim* y *saboraim)* sucedieron en las escuelas babilónicas de Sura y Pumbedita los doctores *geonim (gaón,* excelencia), que fueron los directores de la vida judía desde el siglo VII hasta el X. Ya desde el siglo VII comienzan a aparecer en el judaísmo tendencias a la emancipación de la rigidez talmúdica, entroncadas con el saduceísmo y el filonismo, y que son la preparación de la *Qabbalah*. Es lo que se llamó la *Santa Mercabah (Yeridath hammerkabah,* descenso al fondo de la *mercabah)* [3]. Se conservan fragmentos de esta literatura: *Schiur Komah* (medida de altura), de un grosero antropomorfismo. *Libro de Henoch. Hechaloth Rabbati* (gran palacio). *Hechaloth Zutrati* (pequeño palacio). *Otiyoth* (alfabeto) de Rabí Akiba. *Séfer Raziel.* Los *Viajes al infierno* (νεκοίαι), con una demonología extravagante [4].

En este ambiente nace la *Qabbalah* (recepción o doctrina recibida, por contraposición a *massora*, transmisión), cuyos orígenes se remontan al principio del período gaónico. Uno de sus antecedentes es el pequeño tratado *Séfer Yesirah* (libro de la creación), cuyo autor no fue, desde luego, Abraham, ni tampoco algún esenio, ni Rabí Akiba; sino algún judío babilonio del principio de la época gaónica influido por el gnosticismo. Trata de explicar la creación del mundo mediante una cosmología gramatical combinada con un simbolismo numérico.

[2] F. CANTERA BURGOS, *Literatura hebraica*, en *Historia de la Literatura Universal*, dirigida por C. PÉREZ BUSTAMANTE (Madrid 1946) p.61-124. «Sería ciertamente injusto pretender, como hacen muchos, que en el Talmud no hay más que absurdos. En verdad se encuentran pasajes de una elevada inspiración religiosa, de una verdadera grandeza y de una unción incomparable. Pero tampoco se puede negar que también abundan cosas que desconciertan francamente la razón y que rebajan la majestad de Dios a la medida del hombre. Es verdad que muchos de estos pasajes podrían explicarse como simples parábolas o alegorías, al estilo oriental. Pero es demasiado sabido que muchos rabinos las tomaban al pie de la letra» (P. SIWEK, *Spinoza et le panthéisme religieux* p.10-12). Pueden verse algunas muestras en J. M. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les juifs* (París 1909) p.196; J. BRIERRE NARBANNE, *Les prophéties messianiques de l'Ancien Testament dans la littérature juive* (París 1932).

[3] La *Maasé Mercabá* (relato del carro celestial) es el capítulo 1.º de la profecía de Ezequiel, que junto con el capítulo 1.º del Génesis constituyeron tema favorito de las especulaciones de los talmudistas y cabalistas. «El *Maasé Berechit* es la física, y el *Maasé Mercabá*, la metafísica» (MAIMÓNIDES, *Guía de descarriados*, trad. de JOSÉ SUÁREZ LORENZO [Madrid, s. f.] p.21).

[4] S. KARPPE, *Etude sur les origines et la nature du Zohar* (París 1901) p.93ss.

Atribuye propiedades misteriosas a los grupos de los números 10, 3, 7 y 12). Asimismo, las letras del alefato no son solamente signos de las cosas, sino que de su combinación resultan las cosas mismas, al ser pronunciadas por Dios o por su Sabiduría creadora.

No hay en el *Yesirah* panteísmo ni tampoco emanatismo, aunque los *sefiroth* estén unidos y concatenados los unos con los otros. Se afirma la distinción completa entre Dios, eterno, y el mundo, creado por Dios de la nada, conforme a la enseñanza del Génesis. Dios crea el mundo por su palabra. Le bastó *decir* una palabra, y todas las cosas fueron hechas.

El *Yesirah* presenta una escala concatenada de 10 *Sefiroth* y de las 22 letras del alefato, de las cuales tres son madres *(alef, mem, schin)*, siete dobles *(bet, guimel, dalet, kaf, pe, resch, tau)* y 12 simples *(he, wau, zain, jet, tet, yod, lamed, nun, samek, ayin, zade, kof)*. El conjunto de todo ello constituye las 32 palabras maravillosas de la Sabiduría. Este es el principio de la creación. Habrá tantas cosas cuantas resulten de la combinación de las letras y de las palabras [5].

Dios, existente desde toda la eternidad, creó el mundo en tres libros: la Escritura *(Séfer)*, el Número *(Sefar)* y la Palabra *(Sippur)*, que son tres manifestaciones de su Verbo o de su Sabiduría. La Sabiduría divina, pronunciando las tres letras madres *(alef, mem, schin)*, produjo en primer lugar los tres elementos padres (aire, agua, fuego), y las seis direcciones en que se difunden por todas partes. Pronunciando después las siete letras dobles, produjo los siete cielos, los siete planetas, las siete tierras, los siete días, los siete jubileos, etc. Y pronunciando las doce letras simples produjo las doce constelaciones, los doce meses del año, los doce miembros del hombre, etc. El hombre es un microcosmos, creado a semejanza y como compendio del mundo grande. Así entran en él, equivalentemente, todas las combinaciones numéricas y gramaticales que en el mundo mayor.

[5] Pueden encontrarse antecedentes en el gnóstico Marcos, discípulo de Valentín, a quien San Ireneo *(Haer.* I 16) atribuye una teoría según la cual las 24 letras del alfabeto griego significaban las emanaciones a partir del primer principio. Las nueve consonantes mudas designarían las nueve potencias del Padre; las ocho semivocales, los verbos y la vida. Las siete vocales, el hombre, la Iglesia, etc. Cf. KARPPE, o.c., p.165. Traducción del *Séfer Yezirá:* ibid., p.139-158. Edición Basilea (Artis cabbalisticae scriptores) 1587; Amsterdam 1642, reproducida por Goldschmidt (Frankfurt 1894).

Hallamos el concepto de la palabra creadora de Dios en este pasaje del Talmud: «De cada palabra salida de la boca de Dios fue creado un ángel, porque está dicho: por la palabra del Señor fue creado el cielo, y por el soplo de su boca fue hecho su ejército» (ed. Goldschmidt, III p.828).

Este pequeño tratado, escrito en un lenguaje conciso y rebuscadamente misterioso, tuvo enorme influencia en la especulación judía. Fue comentado innumerables veces (Saadía, Isaac Israelí, Elías Haseken, Sabbatai Donolo, Juda bar Barzilai, Nachmanides, Abulafia, Rabad, Judá Ha Levi, Ibn Gabirol, Isaac ibn Gayat).

La formación de la *Qabbalah* es relativamente reciente, aunque muchos de sus elementos, y sobre todo sus antecedentes y su espíritu, sean muy remotos. Consiste en una especie de teología cósmica, con aspiraciones místicas, influida por el gnosticismo y el pitagorismo, mezclados con elementos de magia y taumaturgia. Su origen parece ser una reacción contra el formulismo rígido y descarnado y contra el espíritu seco y estrecho de las codificaciones de la *Mischná* y del *Talmud*, buscando un campo más amplio para la especulación y las efusiones místicas que el que les dejaba la rigidez de aquellas compilaciones y la intransigencia de sus intérpretes. Una leyenda antigua admitía que Dios no solamente había entregado a Moisés las tablas de la Ley, sino que en los cuarenta días pasados en la cumbre del Sinaí le había comunicado de palabra otras muchas cosas que se habían transmitido oralmente a la vez que la letra escrita de la Biblia. Así, la *Qabbalah*, por una parte, representa la tradición oral frente al literalismo de los talmudistas y karaítas. Pero a la vez significa una reacción del misticismo contra el racionalismo, una concesión al neoplatonismo contra el aristotelismo, y un espíritu de mayor libertad en la interpretación de la Biblia frente a la rigidez de los talmudistas.

Sus antecedentes pueden hallarse en las manifestaciones de este espíritu de libertad y de misticismo ya en Isaac el ciego y su escuela, en las escuelas de Eleazar de Worms y en la de Abulafia. Según Karppe, tiene caracteres muy distintos en Oriente, en España, en Italia, en Alemania y el sur de Francia. Doctrinas cabalísticas se hallan en el *Tratado de la emanación*, en el *Séfer ha Bahir* (libro fúlgido), cuya redacción definitiva hay que colocar en Narbona hacia 1200. Todo ello confluirá en el maremágnum del *Séfer ha Zohar*, «verdadera Babilonia de las doctrinas más elevadas y más pueriles» [6].

El *Zohar* no es, evidentemente, una obra unitaria, sino una compilación de materiales de procedencia muy diversa. Se presenta como un *midrasch*, o comentario a los cinco libros del Pentateuco, redactado en arameo antiguo y en estilo ma-

[6] KARPPE, o.c., p.236. *Séfer ha Zohar*, traducción francesa de J. DE PAULY y E. LAFUMA GIRAUD (París 1905-1911), 6 vols.

jestuoso, aunque su redacción no se remonta más allá del siglo XIII. Si no su autor total, por lo menos su compilador y el redactor de sus partes principales debió de ser el cabalista MOISÉS BEN SEM TOB, de León (1250-1305), quien lo atribuye al tannaíta del siglo II Simeon ben Yochai [7]. Esta abigarrada mezcolanza de elementos bíblicos, gnósticos, neoplatónicos y cristianos constituye la base de la especulación judía posterior.

Trata de explicar el origen de todas las cosas, derivadas por creación de un solo principio, que es Dios, fuente de la luz eterna, que existe desde toda la eternidad. Es el *En-sof* (sin fin). Pero Dios, en abstracto, es la Nada. Por esto, al salir todas las cosas del En-sof, se dice que han salido de la Nada. Ese En-sof es la unidad infinita e indivisible. Lo es todo, y no hay nada fuera de ella.

Todas las cosas estaban contenidas virtualmente en el En-sof, el cual, para crear el mundo, se concentró en sí mismo. Primeramente produjo el *Vacío* y después lo fue llenando con una luz suave. Es lo que significa haber separado la luz de las tinieblas. Según el *Tratado de la emanación*, Dios creó entonces una multitud de mundos, los cuales perecieron, porque eran como árboles plantados en un espacio demasiado estrecho, que se impedían crecer unos a otros. Es decir, que la creación *(bará)* solamente podía producir mundos perecederos. Por esto, finalmente, las cosas procedieron de Dios por vía de emanación *(azilá)*.

Dios dio origen a cuatro mundos distintos, correspondientes a las cuatro letras del nombre divino. 1.º Dios se rodeó de un manto de luz, y de aquí resultó el mundo sede de su gloria. 2.º Después emanó el segundo mundo *(beria)*, que es la sede de las almas justas, donde están los siete palacios de la felicidad, la libertad y el amor, y la *Santa Mercabá* bajo la dirección de Akatriel *(keter-el*, corona de Dios). 3.º Después procedió el mundo en que están las figuras de la visión de Ezequiel y las diez categorías de ángeles. Es también el reino en que están las almas racionales de los hombres *(yesirá)*. 4.º Por último, hay otro mundo, que es de los ángeles que están encargados de cuidar a los hombres y de recoger sus oraciones *(asya)*.

El mismo tratado desarrolla la cuestión de los *Sephirót*, que ya hemos visto aparecer en el *Séfer Yezirá*. Estos son:

[7] Puede verse una larga discusión sobre su autenticidad en ISAAC MYER, *Qabbalah, The philosophical Writings of S. ben Yehudah ibn Gebirol* (Filadelfia 1888) p.12-54. Cf. KARPPE, o.c., 325; B. CELADA, *Mística y metafísica del judaísmo:* Rev. de Filosofía 7 (Madrid 1948) 135-160.

1.° *Corona.* 2.° *Sabiduría,* espíritu del Dios viviente, que se divide en 32 rayos luminosos. 3.° *Inteligencia.* 4.° *Gracia,* personificada en Abraham, que está a la derecha de Dios. 5.° *Terror,* representado por Isaac, que está a la izquierda de Dios. 6.° *Belleza,* representada por Jacob. 7.° *Victoria,* representada por Moisés. 8.° *Majestad,* representada por Aarón. 9.° *Justicia,* fundamento del mundo, representada por José. 10. *Realeza,* representada por David [8].

Esta teoría de los *Sephirót* trajo de cabeza a todos los cabalistas, dándoles las equivalencias más dispares. Unas veces representan los diez nombres divinos: Eheieh, Jah, Jahvé, El, Elohim, Jedoud, Elohei, Sabaoth, Schadai, Adonai. Otras los identifican con los atributos divinos: Corona, Inteligencia, Sabiduría, Justicia, Misericordia, Belleza, Gloria, Triunfo, Fundamento, Reinado [9]. No vale la pena entretenernos en tratar de buscar un sentido inteligible a esas prolijas especulaciones, que todavía en el Renacimiento preocuparán a Pico de la Mirándola y otros aficionados a la investigación cabalística.

2. **Especulación hebrea en Oriente.** A mediados del siglo VIII, y en contacto con el *kalam* musulmán, aparecen en las escuelas judías de Babilonia dos corrientes distintas, que se diferencian por su diverso modo de interpretar la Sagrada Escritura.

a) *Rabbanitas* (tradicionalistas). Mantienen la tradición talmúdica de la interpretación rígida y seca de la Biblia, aunque se aprecian en ellos algunas infiltraciones de filosofía neoplatónica, si bien permanecen fieles a las nociones fundamentales de la unidad de Dios, de la creación *ex nihilo,* de la inmortalidad del alma y las sanciones eternas. Su principal figura es SAADÍA JOSEPH AL FAYYUMÍ (892-942), natural de Fayum, en Egipto, y gaón de Sura desde 928. Fue un hombre de saber enciclopédico, lingüista, historiador, poeta, liturgista. Escribió la mayor parte de sus obras en árabe y tradujo la Biblia a esa lengua. Su *Amanat* (Libro de las creencias religiosas y de los dogmas) es una apología del judaísmo. Comentó el *Séfer Yezirá* y sostuvo la tradición talmúdica contra el literalismo racionalista de los karaítas. No obstante, da cabida a algunas ideas procedentes del platonismo. El mundo fue creado por Dios de la nada. Pero Dios es en el universo lo que el alma

[8] KARPPE, o.c., p.252-254.

[9] Pueden verse en I. MYER, o.c., p.1 100 169 y 251, las combinaciones de los *Sephirót* con el Adán-Kadmón, con el árbol de la vida, con los nombres divinos y con los siete planetas.

o la vida en el ser viviente. Está en todo el mundo y a la vez en cada parte, a la manera de un aire sutilísimo que penetra todas las cosas. Las almas fueron creadas por Dios, y tienen tres potencias: concupiscencia *(nefesch)*, cólera *(ruah)* y razón *(neschamah)*, en las cuales es fácil reconocer las tres almas platónicas *(nous, thymós* y *epithymía)*. Hay, además, otras dos almas secundarias, que son el alma vital *(chajah)* y el yo propiamente dicho *(jechidah)*. Defendió la inmortalidad del alma, rechazando la transmigración. La resurrección de la carne tendrá lugar cuando esté completo el número de almas destinadas a la vida eterna [10]. De menos importancia son ISHAQ BEN SALOMON (845-950) y SAMUEL BEN HOFNI († 1013).

b) *Karaítas* (literalistas, racionalistas). Los rabbanitas en cierto modo continuaban las tradiciones orales a la manera de los fariseos, en la forma rígida de los talmudistas. Contra ellos reaccionaron los karaítas, que tienen sus antecedentes remotos en los saduceos. Estos prescinden de la rigidez de la tradición talmúdica, de sus estrechos formulismos y de sus especulaciones arbitrarias, retornando a la letra del texto bíblico, pero interpretado con un criterio más personal y racionalista, sin excluir el método alegórico, dando también cabida a la filosofía. Inició esta corriente ANAM BEN DAVID, de Babilonia (h.760), y la siguen DAVID BEN MERUAN AL MUQAMMAS (s.IX), NISSI BEN NOAH, DANÍEL AL KUMISI, ABU JAKOB AL KIRKISANI (s.X), JOSEPH ABRAHAM HAROETH (s.X), JUDA BEN ELIE HADASSI, JEFTÉ BEN ALIH (s.X) SALOMÓN BEN JERUCHAN (s.X), JUSUF AL BASIR (s.XI).

La misma tendencia se desarrolló también en la escuela de Kairuán, en Africa, representada sobre todo por su figura más eminente, que es ISHAQ ISRAELÍ (h.855-955), natural de Egipto y médico del califa Zidayat Allah III y de sus sucesores. Escribió muchas obras en árabe, que fueron traducidas al latín: *Libro de las definiciones. Libro de los elementos. Libro del espíritu y del alma. Tratado de las fiebres*, etc. Su doctrina viene a consistir en un emanatismo de tipo neoplatonizante, que continúa la orientación del *Séfer Yezirá*, que Israelí comentó, sin cuidarse demasiado de armonizar sus teorías con las enseñanzas de la Biblia. «Ratio creatur in umbra intelligentiae, et anima sensibilis in umbra animae rationalis, et vegetabilis in umbra animae sensibilis, et orbis in umbra animae, et elementa in umbra orbis» [11].

[10] I. HUSIK, *A History of medieval jewish philosophie* (Nueva York 1916) p.23-47; J. GUTTMANN, *Die Philosophie des Iudentums* (Munich 1933) p.69ss.

[11] Constantino Africano tradujo varias de sus obras de Medicina *(Liber*

Fue discípulo suyo el polígrafo DUNAS BEN THAMIM (s.x), que después retornó a la tendencia rabbanita. A esto se reduce la aportación de la especulación judía en Oriente. Sus mejores pensadores hay que buscarlos en España.

3. **Especulación hebrea en Occidente.** En España aparecen comunidades judías importantes después de la caída de Jerusalén (70) y de la expulsión en tiempo de Adriano (135). Durante la época romana fueron tolerados y después convivieron con los visigodos, aunque al final fueron perseguidos y expulsados. Se les acusó de haber cooperado a la invasión musulmana, viendo en sus hermanos de raza unos libertadores contra los visigodos. En la zona musulmana disfrutaron de gran tolerancia. Durante el califato cordobés florecieron escuelas en Córdoba, Sevilla, Granada, Lucena, Toledo. En la corte de Abderramán III y Al Hakam II gozó de gran privanza el médico Hasdai ben Saprut (915-970), estadista, lingüista y poeta. Por recomendación suya fue nombrado jefe espiritual de la judería cordobesa Mosé ben Hanok, rabí de Sura (Babilonia), capturado por los corsarios musulmanes y rescatado por los judíos de Córdoba, donde fundó una floreciente escuela talmúdica.

En los reinos de taifas subsistieron los judíos, especialmente en Zaragoza, bajo Mundir I, gran protector de las ciencias y de las artes. Después de la batalla de Zalaca (1086), los almorávides los persiguieron, teniendo que buscar refugio en los reinos cristianos. Numerosas comunidades judías se establecieron en Barcelona, Pamplona, Gerona, y en el sur de Francia, en Marsella, Narbona, Montpellier, Béziers, etc. No sólo se dedicaron al comercio, sino que se distinguieron en todas las ramas de las ciencias y de las artes. En especial fueron judíos los médicos de la corte de los reyes.

IBN ALTARAS († 1095) introdujo en España la tendencia karaíta. Pero prevaleció la rabbanita, o tradicional, protegida por Jehudá ibn Ezra, aunque sus representantes sufren la influencia de los filósofos musulmanes, primero de Avicena y después de Averroes. No resulta del todo exacta, lo mismo que en la filosofía musulmana, la división en dos tendencias, neoplatónica y aristotélica. El aristotelismo de los pensadores

dietarum, Liber febrium, Liber de urinis). El *Liber definitionum* fue traducido por Gerardo de Cremona. En él se encuentra la definición de la verdad que adopta Santo Tomás: «Veritas est adaequatio rei et intellectus» (cf. *De veritate* I a.1; *Summa Theol.* I q.16 a.2 ad 2).

judíos fue muy relativo, predominando, con mucho, en todos la tendencia neoplatónica.

IBN GABIROL (Selomó ibn, h.1020-1058?). Es la primera gran figura del pensamiento hebreo español. En 1847 lo identificó Munk con el Avicebrón, Avencebrol o Avicembrón de los escolásticos. Nació en Málaga, de una familia oriunda de Córdoba. Emigró a Zaragoza, buscando la protección de Mundir I. Cuando éste y su sucesor Yequtiel fueron asesinados, Ibn Gabirol tuvo que huir (1045), refugiándose en Valencia, donde murió.

Tenía un carácter enfermizo, retraído, melancólico *(Judenschmerz)*, irascible y mordaz. Su pensamiento se mueve con independencia de la Biblia dentro del cuadro neoplatónico, con tendencias místicas. Escribió unas veinte obras en árabe. Se conservan el poema *Corona real (Keter malkut) Collar de perlas (Anaq)*, gramática hebrea en 400 versos acrósticos. *Libro de la corrección de caracteres. Selección de perlas*, antología de máximas de sabiduría griega y árabe. Para la filosofía, su obra más importante es el *Fons vitae*, escrita en árabe *(Yanbu al Hayya)*, en forma de diálogo entre maestro y discípulo [12]. Su estilo es muy árido y abstruso. Se divide en cinco capítulos, y era parte de un sistema filosófico completo, que comprendía otras dos obras, perdidas, el *Libro del Ser* y el *Libro de la ciencia de la Voluntad*: «Et iam disposui verba de his omnibus in libro qui tractat de Scientia voluntatis, et hic liber vocatur Origo largitatis et causa essendi, et debet legi post hunc» [13]. Ibn Gabirol desarrolla el consabido esquema neoplatozante, en nueve grados de seres, que proceden unos de otros por emanaciones escalonadas, distribuidos en tres grandes zonas: divina, celeste y terrestre.

1.° Dios. Es el Ser supremo y trascendente, inteligente libre, primer principio de todas las cosas, que están contenidas en su ciencia divina. Su naturaleza es inaccesible a nuestra in-

[12] Se conserva parcialmente en la traducción hebrea de Jehuda ibn Tibbon (Meqqor Hayyim). Fue traducida al latín *(Fons vitae)* por Domingo Gundisabo y Juan Hispano:

> Libro praescripto sit laus et gloria Christo,
> Per quem finitur quod ad eius nomen initur,
> Transtulit Hispanus interpres lingua Iohannis
> Hunc ex arabico, non absque iuvante Domingo.

C. Baeumker, *Avencebrolis Fons Vitae*, ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino: Beiträge I 2-4 (Münster 1892-1895); Fed. de Castro Fernández, *La fuente de la vida*, traducción española (Madrid 1901), 2 vols.; A. Bonilla San Martín, *Historia de la filosofía española* (Madrid 1911), siglos viii-xii: Judíos, p.117ss.

[13] *Fons Vitae*, ed. Baeumker, p.330; cf. p.263.

teligencia. Todas las cosas proceden de la *Voluntad creadora* de Dios, a la que a veces identifica con la Sabiduría o la Palabra divina. Esta Voluntad es la *fuente de la vida*. Es como una corriente de agua que nace de la fuente y se difunde por todas partes. La Voluntad tampoco puede definirse. Solamente puede describirse como un poder divino que produce la materia y la forma, las liga entre sí y penetra todo de arriba abajo, lo mismo que el alma penetra y se difunde en el cuerpo, lo mueve y lo conduce. La Voluntad es infinita en cuanto a su esencia, pero finita en cuanto a su acción.

2.º El mundo inteligible, supraceleste. a) *Las sustancias simples*. De la Voluntad creadora proceden en primer lugar la *Materia* y la *Forma* universales. «In esse non sunt nisi haec tria: materia videlicet et forma, et essentia prima, et voluntas quae est media extremorum». Todas las cosas, excepto Dios, están compuestas de esa Materia y Forma primordiales. La Materia es el *Trono de Dios*, interpretando en este sentido las teofanías del Antiguo Testamento: «Ideo dicitur materia quasi cathedra unius, et voluntas donatrix formae sedet in ea et quiescit supra eam». La primera forma es la de corporeidad, que hace pasar la materia de la potencia al acto, y le da la primera determinación.

b) En segundo lugar procede la *Inteligencia* universal, también compuesta de materia y forma.

c) De la Inteligencia procede el *Espíritu cósmico* o el *Alma* universal, y de ésta la *Naturaleza* y las formas de todas las cosas.

d) De la Naturaleza procede el *Mundo corpóreo*. Las sustancias simples del mundo inteligible sirven de intermedios entre la primera Causa y las sustancias corpóreas del mundo sensible. Pero no se comunican directamente a las sustancias inferiores del mundo corpóreo, sino solamente los rayos, irradiaciones o virtudes que de ellas dimanan, y que traspasan los límites de su propio mundo. Todas las emanaciones dependen unas de otras y están ligadas entre sí y con la primera sustancia, de la cual proceden.

A medida que van descendiendo, las sustancias se van solidificando, espesando y corporificando. De suerte que las cosas se distinguen entre sí, no tanto por su materia y su forma cuanto por el grado de alejamiento respecto de la Unidad absoluta, que es la fuente primera de todo ser.

3.º El mundo sensible. El mundo inteligible es el prototipo y modelo ejemplar del mundo sensible. También en

éste prosigue la emanación. Las formas proceden y están implicadas unas en otras. Los accidentes simples, en las sustancias simples. La cantidad, en la sustancia corpórea. Las superficies, en los sólidos. Las líneas, en las superficies. Los puntos, en las líneas. Los colores y las figuras, en las superficies.

El mundo corpóreo se divide en dos grandes zonas: a) *celeste*, o supralunar, en que se suceden ordenadamente las esferas celestes; y b) *terrestre*, o infralunar, que es el mundo de los elementos y de los seres sujetos al movimiento, a la generación y corrupción. Estos seres están compuestos también de materia común y de formas por las cuales se diferencian. En cada cosa hay muchas formas. La primera es la genérica de *corporeidad*, por la cual pasa la materia de la potencia al acto y recibe la primera determinación. Esta forma es común a todos los cuerpos, y a ella se sobreañaden las formas específicas, *vegetativa*, *sensitiva* y *racional*.

4.° El hombre es un microcosmos, imagen del macrocosmos o Universo. Consta de cuerpo y alma. El entendimiento es una sustancia simple y sutilísima, que se une al cuerpo material por medio del alma y del espíritu. El entendimiento posee toda su ciencia desde el momento de su creación. Pero al unirse al cuerpo queda como oscurecida y entenebrecida por la materia [14].

5.° Misticismo. A la manera de los neoplatónicos, al proceso de emanación corresponde otro inverso de retorno. El hombre debe volver de la multiplicidad de las criaturas a la unidad del Creador. «Para llegar a comprender las sustancias simples es preciso que el hombre se eleve por la fuerza de la meditación a una altura en que quede totalmente desprendido de los lazos corporales y como identificado a las sustancias espirituales. Debe realizar grandes esfuerzos para llegar a este término, que es la felicidad suprema para el hombre».

Influencia. La influencia de Ibn Gabirol en el pensamiento musulmán fue poco duradera. Sin embargo, es muy notable en la escolástica cristiana. El primero que la sufre es su traductor Domingo Gundisalvo *(De unitate, De processione mundi)*. El obispo de París Guillermo de Alvernia († 1249) lo considera cristiano y lo califica de «unicus omnium philosophantium nobilissimus». Es posible que su concepto de la materia universal influyera en el monismo materialista de David de Dinant. Sobre todo pasan a la escolástica del siglo XIII dos tesis de

[14] Cf. J. Millás Vallicrosa, *Selomó ibn Gabirol* p.64.

Ibn Gabirol, aunque no son originales suyas: la del hilemorfismo universal y el pluralismo de formas, constituyendo el *famossissimum binarium augustinianum*, que será uno de los puntos fundamentales de fricción de la escolástica «agustiniana» con el tomismo, que las rechazaba. Más tarde el autor del *De rerum principio* (VIII 4) muestra su admiración hacia Ibn Gabirol con estas palabras: «Ego autem ad positionem Avicembronis redeo» [15].

BAHYA BEN JOSEPH IBN PAQUDA (h.1040-1100). Escribió en árabe *Deberes de los corazones*, obra moral muy clara y amena, influida por el misticismo de Algazel, y que viene a ser una especie de Kempis de los judíos [16]. ABRAHAM BAR HIYYA HA NASI (1065-1136). Matemático y astrónomo barcelonés. Escribió una obra moral titulada *Meditación del alma* [17]. Otro barcelonés, JEHUDA BAR BARZILAI (h.1130), comentó el *Séfer Yezirá*. El cordobés JOSEPH IBN SADDIQ (1080-1149) escribió una *Lógica*, y *Microcosmos (Olam qatón)* en sentido neoplatónico, con tendencias al aristotelismo.

Muestra también alguna tendencia al aristotelismo el eminente polígrafo ABRAHAM BEN MEIR IBN EZRA (1092-1167), natural de Tudela, donde florecía una aljama famosa. Viajó mucho por Africa, Francia, Inglaterra, Italia y Oriente. Fue astrónomo, astrólogo, exegeta y poeta. Escribió un comentario al Pentateuco, *Base de respeto y secreto de la ley* (1158). Su filosofía es una mezcla de neoplatonismo, aristotelismo y pitagorismo, que aparece sobre todo en su *Libro del hombre* (Séfer Haschem), donde, entre otras cosas, se detiene en analizar prolijamente el simbolismo del tetragrama (Jhvh). Dios es representado por el 1, el cual no es número, pero contiene en sí todos los números. También es número simbólico el 10, pues

[15] J. GUTTMANN, *Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur (Avicebron und Maimonides)* (Göttingen 1891); ID., *Die Scholastik des 12. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum* (1902); ID., *Guillaume d'Auvergne et la littérature juive*: Rev. des Études Juives XVIII 243-255; M. WITTMANN, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquino zu Avencebrol*: Beiträge, III 3 (Münster 1899); JELLINEK, *Thomas von Aquino in der jüdischen Litteratur* (Leipzig 1853).

Tanto San Alberto Magno como Santo Tomás se muestran poco propicios a Ibn Gabirol y combaten su hilemorfismo universal (*S.Th.* I q.50 a.2; I q.75 a.5).

[16] CARLOS RAMOS GIL, *Contribución al estudio del escrito hispano-judío Bahya ibn Paquda*. Premio Menéndez Pelayo (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid); A. BONILLA, o.c., II 215ss.

[17] Llamado también *Abraham Judaeus* y *Savasorda* (del árabe *Sahib al-shortah*, gobernador de la ciudad). Cf. A. BONILLA SAN MARTÍN, *Historia de la filosofía española* II 412.

representa las nueve esferas, y la décima, que es santa. Es también el número de las categorías aristotélicas. Atribuye virtudes ocultas al *cuadrado mágico*, o *sello de Salomón*, que resulta de disponer los nueve primeros números de manera que el 5 esté en el centro, y los pares en los cuatro ángulos, dando la suma de 15 en todas direcciones. Y como 15 es el valor numérico de las letras *jh*, que son la mitad del tetragrama (jhvh), por esto esa figura tiene virtudes milagrosas.

6	7	2
1	5	9
8	3	4

Tiene tendencia al panteísmo e influyó mucho en Spinoza. «Dios es el Uno y el autor de todo, y El es el Todo. Yo no puedo explicarme». «Todo está en el Uno en potencia, y el Uno está en acto en todo» [18].

JEHUDA HA LEVI (h.1075-1165). Natural de Tudela. Médico y poeta. Se formó en el ambiente cultural del reino de taifas de Zaragoza. Viajó por Andalucía, pero la invasión almorávide le obligó a refugiarse en Toledo. Más tarde volvió a Andalucía, residiendo en Sevilla y Lucena. Movido por su sentimiento sionista, hizo un viaje a El Cairo y de allí a Jerusalén, donde, según una leyenda, un árabe le dio muerte a las puertas mismas de la ciudad. Murió cantando un himno a Sión.

Fue magnífico poeta religioso. Menéndez Pelayo tradujo su *Himno de la Creación (Qedusa)*. En filosofía, su actitud es semejante a la de Algazel en el islamismo. Desconfía de la razón y ensalza la fe contra las tendencias racionalistas del aristotelismo de Ibn Gabirol. La fe pura es superior a la razón (*Kuzari* IV 4-5). Su *Kuzari*, traducido al hebreo por Ibn Tibbón, es una apología del judaísmo, basada en el hecho de la conversión del rey de los jázaros en el siglo VII, en forma de diálogo entre este rey y un doctor judío. Su idea general es que el pueblo judío es el elegido de Dios, y, por lo tanto, sus relaciones con El no son solamente morales, sino también materiales y directas. La gloria divina (*Schechinah*) está unida a

[18] S. KARPPE, o.c., p.202-203; P. SIWEK, o.c., p.19-20; A. BONILLA SAN MARTÍN, o.c., p.262-274.

Israel como el espíritu al cuerpo. Los sacrificios, las instituciones mosaicas y el culto tienden a fomentar la conciencia de esa unión [19].

MAIMONIDES (1135-1204).—1. **Vida y obras.** Rambam, abreviatura de Rabbi Moses ben Maimún. Nació en Córdoba. Recibió de su padre su primera educación en matemáticas, astronomía, medicina y filosofía. Conquistada Córdoba por los almohades (1148), su familia simuló la conversión al islamismo. Maimónides se disculpó diciendo que es nula la aceptación de una religión impuesta por la violencia. Anduvo errante por varias ciudades de Andalucía, pasando a Fez en 1160. La intransigencia de Abdulmunem, sucesor de Abd-Allah ibn Tummart, fundador de la secta almohade, le obligó a huir a Egipto en 1165. Se estableció en Alejandría, y abrió escuela de filosofía en Fustat, donde describió la mayor parte de sus obras. Saladino lo nombró médico de su corte. Fue jefe *(naghid)* de las comunidades judías de Egipto. Murió en Alejandría. Su cuerpo fue trasladado a Tiberias, y su tumba se convirtió en centro de peregrinaciones.

OBRAS. Casi todas las escribió en árabe. *Libro de los preceptos*, introducción a la *Repetición de la ley (Misné Toráh*, 1180), obra monumental en que compendia y ordena materiales del Talmud. *Compendio de Lógica. Tratado sobre la unidad de Dios. Tratado sobre la felicidad. Carta sobre la apostasía*, o *Ensayo sobre la santificación de Dios* (1160). *Epístola al Sur*, o *Puerta de la esperanza* (1173). *Guía de perplejos*, de desorientados o de extraviados (1190), compuesta quizá para sostener la fe de los judíos perseguidos por el fanatismo de los almohades, y para los que hallaban dificultades en conciliar el judaísmo y la filosofía. Expone un sistema filosófico-teológico completo, en estilo conciso, claro y vigoroso. Fue escrita en árabe y traducida al hebreo por Samuel ibn Tibbón (1160-1230) con el título *Moréh Nebukim*, aprobado por el mismo Maimónides. Ejerció gran influjo en la escolástica medieval. Escribió otras muchas obras de medicina y astronomía. La principal es los *Capítulos de Moisés (Pirké Mosheh)*, en forma de aforismos de medicina, a imitación de Hipócrates [20].

[19] MILLÁS VALLICROSA, J., *Yehudá Ha-Leví como poeta y apologista* (Madrid 1947).

[20] J. LLAMAS, O. S. A., *Maimónides* (Biblioteca de la Cultura Española, Madrid 1936) p.15-30; IGNACIO BAUER, *Maimónides, un sabio de la Edad Media* (Madrid, C. I. A. P., 1931); J. MILLÁS VALLICROSA, *Selomó Ibn Gabirol como poeta y filósofo* (Madrid-Barcelona 1945); JOSÉ SUÁREZ LORENZO, *Guía de descarriados*, trad. pról. y notas (Madrid C. I. P. A. s.f.)

2. **Actitud filosófica.** Maimónides es ante todo un judío creyente, conforme a la tradición del rabbanismo. Considera la Biblia como expresión de la verdad divina. Pero esto no le impide dar amplia acogida a la filosofía. Se declara discípulo de un discípulo de Avempace. Su fondo filosófico es un esquema neoplatonizante, al estilo de Avicena. Pero hace entrar elementos aristotélicos a la manera de Averroes, tratando de armonizarlos con la Biblia por medio del método alegórico. No fue discípulo de Averroes, pero conoció y utilizó sus comentarios. Sus coincidencias provienen de que ambos utilizan a Aristóteles como fuente común. Pero Maimónides tiene más de avicenista y neoplatónico que de aristotélico y averroísta.

Su *Guía de perplejos* viene a ser una especie de *Suma teológica* del judaísmo. Utiliza la filosofía para explicar el sentido bíblico, y recurre ampliamente al método alegórico. Su objeto es guiar a los que se extravían en el sentido de algunos pasajes excesivamente antropomórficos. La Biblia tiene dos sentidos. Uno literal y aparente, y otro más profundo, oculto y espiritual. Las contradicciones y dificultades se resuelven cuando se logra penetrar en el segundo. La Escritura es un pozo oculto a gran profundidad, y solamente por la interpretación de las alegorías, o de una alegoría por otra, es como se anudan en cierto modo las cuerdas para sacar agua de él [21]. Según Menéndez y Pelayo, «da tormento a la Biblia para encontrar dondequiera ideas aristotélicas».

Por ejemplo, en el relato del Paraíso, Eva significa la sensibilidad; la serpiente, la imaginación; Adán, la inteligencia. La descendencia de Eva que aplasta la cabeza de la serpiente es el género humano, que triunfa de la imaginación por medio de la razón. Caín es el símbolo de la facultad práctica, aplicada a la agricultura. Abel, de la reflexión, para gobernar individuos o sociedades. Seth es la inteligencia verdadera, que permanece, mientras que las demás facultades perecen o se destruyen. La historia de Job es una parábola para expresar el misterio de la Providencia. Satanás significa la privación inherente a la materia, causa de todos los males. Los hijos de Dios representan

[21] «Sépase que la clave para entender y conocer íntegramente en toda su realidad todo lo que han dicho los profetas es entender las alegorías y su sentido y saber interpretar sus palabras...» En un *midrasch* dice: «¿A qué se parecen las palabras de la *Torá* antes que Salomón hubiese aparecido? A un pozo cuyas frescas aguas estaban hondas, de modo que nadie podía beberlas. ¿Y qué hizo entonces un hombre inteligente? Ató unas sogas con otras y unos cordeles con otros, y después sacó agua y bebió. Así, de discurso en discurso y de alegoría en alegoría, llegó Salomón a penetrar el misterio de la *Torá*» (*Guía de descarriados*, trad. SUÁREZ LORENZO, introd. p.26).

las inteligencias y las esferas celestes. En la teofanía de Ezequiel (1,10), las cuatro bestias representan las esferas celestes, el sol, la luna, los cinco planetas y las estrellas fijas; las cuatro ruedas, los cuatro elementos; las bestias se mueven en la dirección del viento, o sea de la voluntad divina; bestias y ruedas están unidas unas a otras, para indicar que todas las esferas constituyen una sustancia única, representada por el *quinto elemento* (éter) [22].

3. **Teología.** Maimónides subraya vigorosamente la absoluta trascendencia de Dios, situado en alturas inaccesibles a la inteligencia humana. Es necesario demostrar su existencia. «La ciencia de Dios no se consigue por experiencia directa ni por visión intuitiva, sino sólo por demostración del Universo» [23]. Para ello utiliza las pruebas de Aristóteles y Avicena: por la necesidad de un primer motor; por la causalidad, [24]; por la distinción entre lo potencial y lo actual; por la elevación de lo contingente a lo necesario [25].

En cuanto a los atributos divinos, adopta un cierto relativismo un poco agnóstico. Rechaza los positivos, porque todo atributo sería un accidente, y, por lo tanto, implicaría pluralidad. Solamente admite los negativos y los que expresan acción, porque ésta no implica diversidad en el agente.

Respecto de los nombres divinos, distingue entre el *tetragrama* (Jhvh) y los demás nombres. Solamente el primero expresa la esencia divina (el que es), y es el único propio de Dios. Los demás expresan la acción divina, y son equívocos respecto de la esencia de Dios y las criaturas [26].

[22] *Guía* I 2.

[23] «Ya te he hecho saber que no existe otra cosa que no sea Dios y el Universo. Dios no puede ser demostrado más que por este Universo en su conjunto y en sus detalles. Por necesidad, pues, hay que examinar este Universo tal cual es y tomar las premisas (de las pruebas) en su naturaleza visible» *(Doctor de perplejos* I 71, trad. J. LLAMAS, o.c., p.174). «No hay otro modo de percibir a Dios que por sus obras; éstas son las que indican su existencia y lo que es necesario creer en ese respecto, quiero decir lo que es necesario afirmar o negar de El» *(Doctor de perplejos* I 34: J. LLAMAS, o.c., p.174).

[24] *Guía de descarriados* I 59, trad. SUÁREZ LORENZO, p.250.

[25] Véase una buena exposición del procedimiento y de las pruebas de Maimónides en J. LLAMAS, o.c., p.175-189. Sobre la relación de estas pruebas con Santo Tomás: R. ARNOU, *De quinque viis S.Thomae ad demonstrandam Dei exsistentiam* (Roma 1932) p.73-83.

[26] SANTO TOMÁS, *De potentia* q.7 a.2; *Summa Theol.* I q.13 a.2. Sobre las relaciones de Santo Tomás con Maimónides, cf. J. GUTTMANN, *Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur* (Göttingen 1891) p.31-92; A. BONILLA SAN MARTÍN, *Historia de la filosofía española* II 406-410; A. DÍEZ, *Maimónides, defensor de la*

Maimónides se esfuerza por excluir toda clase de antromorfismo de su concepto de la esencia divina. Dios es uno, simplicísimo, inteligencia siempre en acto. En El se identifican la esencia y la existencia, mientras que en las criaturas se distinguen. «Se sabe que la existencia es un accidente que sobreviene a lo que existe; por eso es una cosa accesoria a la quidad de lo que existe. Esto es evidente y necesario en todo aquello cuya existencia tenga una causa; pues su *existencia* es algo añadido a su *quididad*. Pero en cuanto a Aquello cuya existencia no tiene causa, que sólo es Dios, el Altísimo —pues eso es lo que se quiere decir al afirmar que Dios es de existencia necesaria—, su existencia es su verdadera esencia, su esencia es su existencia, y no es una esencia a la que le haya acaecido existir, de modo que su existencia sea en ella algo accesorio, porque El es siempre de existencia necesaria, la cual no es algo nuevo en El, ni un accidente que le haya sobrevenido. Así, pues, El existe, pero no por la existencia; vive, pero no por la vida; puede, pero no por el poder; sabe, pero no por el saber; antes bien, el Todo se reduce a una sola idea, en la que no hay multiplicidad» [27].

El sentido de esta doctrina de Maimónides es el mismo que veremos en Al Farabí y Avicena. Hay que interpretarlo en función de la contraposición aristotélica entre ser *en potencia* y ser *en acto* (*Guía* I 59) y de la aviceniana entre ser *necesario* y ser *contingente*. En el necesario (Dios), ser y existir es la misma cosa. En el contingente, el existir *sobreviene* extrínsecamente a su esencia posible.

4. **La Creación.** Maimónides defiende la creación del mundo por Dios. Pero limita su providencia al hombre. Unas veces parece admitir la eternidad de la materia prima, y otras la rechaza [28]. Dios creó diez inteligencias puras o ángeles (*malach*), exentas de materia. Nueve están unidas a otras tantas esferas celestes, compuestas de éter (quinto elemento). Se mueven con movimiento circular uniforme. Tienen conciencia de su sumisión voluntaria a la ley del Universo, y tienden a Dios por el deseo. La décima es el *Entendimiento agente*, el cual influye en el paso de la potencia al acto de todos los movimientos

equivocidad pura entre Dios y las criaturas: Ideales (Salamanca 1929). Sobre el influjo de Maimónides en Santo Tomás en el concepto de profecía: J. M. Casciaro, *Contribución al estudio de las fuentes árabes y rabínicas en la doctrina de Santo Tomás sobre la profecía:* Estudios Bíblicos 18 (Madrid 1959) 117-148.

[27] *Guía*, trad. Suárez Lorenzo, p.205. Cf. J. Llamas, o.c., p.200-201.

[28] Cf. *Guía* I 71.121.

del mundo terrestre. Rige las generaciones y corrupciones de los seres sensibles y suministra las formas inteligibles a los entendimientos pasivos de los hombres [29].

La acción de Dios sobre el mundo se transmite a través de la serie escalonada de las inteligencias. De ellas provienen todos los bienes y todas las influencias. El Universo tiene figura esférica y constituye un todo orgánico y animado. En la Tierra, los cuatro elementos: agua, aire, tierra y fuego, constituyen la materia de todos los cuerpos. Se sitúan concéntricamente por orden de densidad.

El hombre es un microcosmos, compuesto de materia (cuerpo) y de forma (alma). Todos los males provienen de la primera, y todos los bienes, de la segunda. El conocimiento de Dios es el objeto más alto que puede proponerse la vida del hombre. Pero Dios en sí mismo es inaccesible directamente al conocimiento humano. El hombre solamente puede unirse al Entendimiento agente. Debe prepararse para recibir su acción en el entendimiento posible, eliminando los obstáculos de las pasiones, afectos, imaginación y buscando la soledad para practicar la meditación. Así se dispone, por un esfuerzo de elevación intelectual, para recibir la iluminación del Entendimiento agente. A la unión con él se llega, en un grado imperfecto, por la filosofía; en otro grado superior, por el éxtasis, como los patriarcas, Moisés y los profetas; y de modo definitivo después de la muerte, en que la unión con el Entendimiento agente constituirá la felicidad perfecta y la inmortalidad del hombre. Con lo cual tenemos en Maimónides el mismo doble proceso neoplatónico, de procesión y retorno de las cosas a su principio, y un misticismo, de carácter intelectualista [30].

5. **Influencia de Maimónides.** «La obra de Maimónides es la última fase del desenvolvimiento de los estudios filosóficos entre los judíos, considerados como sociedad aparte» [31].

[29] *Guía* I 68.72.

[30] «La cuarta especie es la verdadera perfección humana. Consiste en la adquisición de las virtudes intelectuales, es decir, en concebir cosas inteligibles que nos puedan proporcionar ideas sanas sobre las cuestiones metafísicas. En eso está el fin último (del hombre), que suministra al individuo humano una verdadera perfección. Pertenece a él solo; por ella se obtiene la inmortalidad y el hombre es el hombre» (J. LLAMAS, o.c., p.245; *Doctor de perplejos* III 54). Como interpreta el mismo P. Llamas, la doctrina de Maimónides parece ser que solamente sobreviene de una manera personal el entendimiento *adquirido*, o sea la ciencia de los hombres sabios, mientras que el de los demás hombres vulgares se confundirá después de la muerte en la masa del entendimiento agente universal (ibid.).

[31] Cf. S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (París 1859) p.487.

En realidad, con Maimónides llega la filosofía judía a su grado más alto, del cual ya no hará más que descender, hasta volver a elevarse con Spinoza en el siglo XVII. La influencia del maimonismo, unida a la del averroísmo, fue muy profunda durante dos siglos, no sólo en la especulación judía, sino también en la cristiana. «Desde Moisés hasta Moisés no ha habido otro Moisés». Pero su racionalismo y su libertad para interpretar alegóricamente la Sagrada Escritura suscitó una violenta polémica entre sus partidarios y los inclinados a una tendencia más tradicionalista. En 1305, un sínodo de rabinos de Barcelona prohibió bajo excomunión comenzar los estudios filosóficos antes de los veinticinco años.

Acérrimo impugnador de Maimónides fue el médico e historiador toledano ABRAHAM IBN DAUD, o BEN DAVID DE TOLEDO (h.1110-1180), que escribió *Libro de la tradición* y *La fe sublime* (1161). También lo combatió MEIR BEN TODROS HALEVI ABULAFIA, de Toledo. En Montpellier y Narbona se entablaron duras controversias entre partidarios y adversarios de Maimónides [32].

Pero de momento prevalecieron los favorables a su orientación. Su hijo ABRAHAM MAIMÓNIDES (1186-1237) escribió un opúsculo en defensa de las doctrinas de su padre. JOSEPH BEN JEHUDA IBN AQNIN, a quien dedica Maimónides su *Guía de perplejos*, fue fiel discípulo suyo, y le siguió en su viaje a Egipto. Parece que en un comentario al *Cantar de los Cantares* interpretaba alegóricamente a la esposa en el sentido del alma que aspira a unirse al Entendimiento agente separado; y el combate entre Jacob y el ángel, como el que se libra entre el alma individual y el Entendimiento agente [33].

Siguen la orientación maimonista ABRAHAM BEN SAMUEL HA LEVI HASDAI, de Barcelona (h.1230); ABRAHAM BEN SAMUEL ABULAFIA (h.1240-1292), de Zaragoza; SEM TOB BEN JOSEPH FALAQUERA, o PALQUERA (1225-1290), que popularizó un resumen del *Fons vitae*, de Ibn Gabirol, y comentó la *Guía de perplejos;* JOSEPH BEN SALOMÓN COHEN, de Toledo; GERSON SALOMÓN; LEVÍ BEN ABRAHAM BEN HAYYM, de Villafranca (h.1250-1315); MOSÉ BEN JEHUDA NAGARI (h.1300); ISHAQ ALBALAG (h.1250), que combina el maimonismo con el averroísmo, adoptando la teoría de la doble verdad: la filosofía procede por un conocimiento conceptual abstracto, y la teología por medio de la intuición profética.

[32] Cf. A. BONILLA SAN MARTÍN, o.c., II p.401.

[33] M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Filosofía hispano-musulmana* (Madrid 1957) II 208.

En Francia fueron defensores y comentadores de Maimónides MOSÉ BEN YOSHUA (maestro Vidal Blasom), de Narbona († 1362), que comentó la *Guía de perplejos* y obras de Algazel, Averroes e Ibn Tufayl; IEDAIAH PENINI (h.1270-1340 ?), de Béziers, que escribió un *Examen del mundo* y defendió a Maimónides contra las prohibiciones de la asamblea rabínica de Barcelona; JAAQOB ANATOLI, de Marsella; JOSEPH ABEN CASPI (1279-1340 ?), de Argentières, Langüedoc, buen filólogo, expositor del Pentateuco y comentador de Maimónides y Averroes. Hizo un resumen del *Organon* aristotélico y expuso el Pentateuco con tendencias místico-cabalistas. LEVÍ BEN GERSON (Gersónides, 1288-1344), de Bagnoles, astrónomo. Comentó toda la Biblia, escribió *Guerras del Señor* siguiendo a Maimónides, y es el iniciador de los grandes comentarios a Averroes. En Italia se distinguieron HILLEL BEN SAMUEL (1220-1295), de Verona, que mezcla el avicenismo con el averroísmo. Del alma universal única proceden por emanación todas las almas individuales. Pone también un Entendimiento agente único para todos los hombres. MOSÉ BEN SALOMÓ, de Salerno (1240); JEHUDÁ BEN MOSÉ y ZERAHYA HEN.

Como contraste y reacción contra el maimonismo racionalista, se aprecia una tendencia al misticismo cabalístico. En Gerona, ABENAÇAR, MOSÉ BEN NAHMÁN (Nahmanides, 1194-1270) y JAAQOB BEN SÉSET continúan las tradiciones de Isaac el ciego y de Ezra Ariel. JOSEPH CHIQUITILLA, o Gicatilla, sigue las de la escuela alemana de Eleazar de Worms. Comentadores del *Séfer Yezirá* fueron también JEHUDÁ IBN BARZILAI (s.XII), EZRA BEN SELOMÓ (s.XIII), BAHYA BEN ASER, de Zaragoza (1291), y JAQOB BEN ASER (1305).

No obstante, la orientación maimonista y averroísta sigue predominando en los siglos XIV y XV, con tendencia creciente al racionalismo. Figura muy notable es el aragonés CHASDAI CRESCAS (h.1340-1410), que escribió *Luz del Señor* e influyó en Spinoza. Fue discípulo suyo JOSEPH ALBÓ († 1444), de Tortosa o de Soria, que escribió *Principios de la fe (Séfer Iqqarim)*. SIMÓN BEN SEMAH DURÁN (1361-1444).

Al siglo XV pertenecen ABRAHAM BIBAGO, de Huesca; ISHAQ BEN SÉSET PERFEC; ELÍAS HABILLO, de Monzón; PROFEIT DURÁN, más conocido por el seudónimo de *Efodi;* ISHAQ BEN MOSE HA LEVÍ; JOSEPH BEN SEM TOB (h.1440), de Segovia, que trató de conciliar el aristotelismo con la Biblia, reduciendo los artículos fundamentales de la fe a estos tres: existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la revelación. Hijo del anterior fue SEM TOB BEN SEM TOB, maimonista y averroísta; co-

mentó la *Etica* de Aristóteles. Jefe de los judíos españoles bajo los Reyes Católicos fue ISHAQ ABRAVANEL, nacido en Lisboa en 1437. Por sus méritos fue exceptuado del decreto de expulsión, pero prefirió compartir la suerte de los suyos, y marchó al destierro, muriendo en Venecia en 1509. Fue padre del famoso LEÓN HEBREO (Jehudá ben Ishaq Abravanel), nacido en España (h.1460) y que murió en el destierro (1521). Compuso en toscano los *Dialoghi d'amore*, en sentido netamente neoplatónico [34]. JOSÉ CARO, CORDOVERO, LURIA.

En Italia se distinguen JEHUDÁ MESSER LEÓN y su hijo DAVID, que siguen la tendencia maimonista. JOHANAN ALEMANO, la neoplatónica. Comentarista de Averroes fue el cretense ELÍAS DEL MÉDIGO (h.1460-1493), que enseña en Padua y tuvo por discípulo a Pico de la Mirándola. De Creta procede asimismo JOSEPH SALOMÓ DEL MÉDIGO (1591-1655). AMADEO BEN MOISÉ DE RECANATI tradujo la *Guía* en 1580.

Muchos judíos expulsados de España (sefardíes) buscaron refugio en ciudades del Norte de Europa, especialmente Amsterdam. De Portugal procede URIEL DA COSTA († 1640), que compuso *Exempla humanae vitae*, en que defiende una religión natural, y que fue excomulgado por la Sinagoga.

BIBLIOGRAFIA

ENCICLOPEDIAS

The Jewish Encyclopaedia, 12 vols. (Nueva York 1901-1909).
Jüdisches Lexikon, 5 vols. (Berlín 1927-1930).
Encyclopaedia Iudaica, 10 vols. (Berlín 1928-1934).
The Universal Jewish Encyclopaedia, 10 vols. (Nueva York 1939-1943).
VAJDA, G., *Jüdische Philosophie*: Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie 19 (Berna 1950).

OBRAS GENERALES

BERTOLA, E., *La filosofia ebraica:* Storia universale della filosofia 13 (Milán 1947).
BLUMENKRANZ B., *Juifs et chrétiens dans le monde occidental (430-1096)* (París 1960).
BONILLA Y SAN MARTÍN, A., *Historia de la filosofía española.* II: siglos VIII-XII: Judíos (Madrid 1911).
EISLER, M., *Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters*, 3 vols. (Viena 1870-1889).
HUSIK, J., *A history of medieval Jewish Philosophy* (Filadelfia 1916, 1941).

[34] A él se refiere Cervantes en el prólogo del *Quijote* cuando dice: «Si tratáredes de amores, con dos onzas que sepáis de la lengua toscana, toparéis con León Hebreo, que os hincha las medidas». Del mismo León Hebreo toma sus largas disertaciones sobre el amor en la *Galatea* (l.4, edición M. Aguilar, Madrid, s.f., p.704ss).

GUTTMANN, J., *Die Philosophie des Judentums:* Gesch. d. Philos. in Einzeldarstellungen, Kafka, 3 (Munich 1933).
MUNK, Sal., *Mélanges de Philosophie juive et arabe* (Esquisse historique de la philos. chez les Juifs, 461-511) (París 1859; reproducción anastática, 1927).
NEUMARK, D., *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt.*, 2 vols. (Berlín 1907-1910).
VAJDA, G., *Introduction à la pensée juive du Moyen Age* (París, Vrin, 1940).

KABBALA

BENSION, Dr. Ariel, *El Zohar en la España musulmana y cristiana* (Madrid 1934).
FRANCK, A., *La Kabbale, ou la philosophie religieuse des hébreux* (París 1843).
JELLINEK, A., *Moses b. Schem Tob de Leon und sein Verhältnis zum Zohar* (1851).
KARPPE, S., *Etude sur les origines et la nature du Zohar. Précédée d'une étude sur l'histoire de la Kabbale* (París 1901).
MYER, I., *Qabbalah. The Philosophy of Ibn Gabirol, the Qabbalah and the Zohar* (Filadelfia 1888).
PICK, B., *The Cabbala* (Londres 1914).
SÉROUYA, H., *La Kabbale, ses origines, sa psychologie, mystique, sa métaphysique* (París 1947).

ISAAC ISRAELÍ

Opera omnia (Lyón 1515).
GUTTMANN, Jac., *Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli:* Beiträge X 4 (Munich 1911).
MUCKLE, J. T., *Isaac Israeli Liber de Definitionibus:* Arch. d'hist. litt. et doctr. 11 (París 1937-1938) 299-340.

IBN GABIROL

BAEUMKER, Cl. *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae ex arabico in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino:* Beiträge I 2-4 (Münster 1892-1895).
CASTRO Y FERNÁNDEZ, F. de, *Ibn-Gebirol (Avencebrol), filósofo hebreo español: La Fuente de la Vida* (Madrid 1901?), 2 vols.
GUTTMAN, Jac., *Die Philosophie des Salomon Ibn Gabirol* (Göttingen 1889).
MUNK, S., Versión francesa del *Fons Vitae:* Mélanges (París 1859; París, Vrin, 1927, p.5-306).
MILLÁS VALLICROSA, J. M., *Selomo ibn Gabirol como poeta y filósofo* (Madrid-Barcelona 1945).

YEHUDÁ HA-LEVÍ

MILLÁS VALLICROSA, J. M., *Yehudá Ha-Leví como poeta y apologista* (Madrid-Barcelona 1947).
VENTURA, M., *Le livre du Kuzari par Juda Hallevi* (París 1937).
— *Le Kalam et le Péripatétisme d'après le Kuzari* (París 1934).

YOSEF IBN PAQUDA

CHOURAQUI, A., *Bahya b. Joseph Ibn Paguda. Introduction aux Devoirs des Coeurs* (París 1950).
TEJADA SPÍNOLA, Fr. Elías, *Las doctrinas políticas de Bahya ben Yosef Ibn Paquda:* Sefarad 8 (1948) 22-47.

MAIMÓNIDES

Dux seu doctor dubitantium seu perplexorum (París 1520).
MUNK, Sal., *Le Guide des Egarés*, trad. francesa, 3 vols. (París 1856-1866).
SUÁREZ LORENZO, J., *Guía de descarriados*, trad. esp. (Madrid, C. I. A. P., s.f.).
BAMBERGER, F., *Das System des Maimonides, eine Analyse des More Newuchim vom Gottesbegriffe aus* (Berlín 1935).
BAUER, I., *Maimónides, un sabio de la Edad Media* (Madrid, Ediciones Nuestra Raza, s.f.).
GAOS, J., *Filosofía de Maimónides:* Revista de Occidente (1935); edición aparte, 1940.
LEVY, L. G., *Maimonide* (París 1911 y 1932).
LLAMAS, J. M., O. S. A., *Maimónides* (Madrid, Biblioteca de la Cultura Española, 1935).
RÖHNER, A., *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin:* Beiträge XI 5 (Münster 1913).
SÉROUYA, H., *La obra filosófica de Maimónides:* Rev. de Filos. (Madrid 1956) 519-528.
SUESSMAN MUNTER, *Rabenu Mosé Ben Maymón, Ketabim Refuiyim* (Jerusalén 1945) *(Maimónides y sus escritos médicos.* Cf. Sefarad [1946] 449).

PARTE VI

EL ISLAM Y LA FILOSOFIA

CAPITULO I

Elementos que intervienen en la formación del pensamiento musulmán

1. **Medio geográfico y étnico.** Es todavía muy deficiente el conocimiento de la Arabia preislámica. El inmenso cuadrilátero arábigo estaba poblado por un mosaico de tribus dispersas, unas sedentarias, dedicadas al pastoreo y al comercio, y otras nómadas, obligadas a emigrar por la inclemencia del clima y la pobreza del terreno, ocasionada por la progresiva desecación de la península. Unas dependían de sus jeques; otras, de Persia, y otras, de Bizancio. Su religión consistía en un politeísmo, en cuyo panteón figuraban los dioses comunes a los pueblos semíticos. Rendían culto a los muertos y a los aerolitos (betilos) caídos del cielo, en que creían habitaba la divinidad. Uno de ellos era la famosa piedra negra de la Kaaba, en la Meca, centro de peregrinaciones de toda la Arabia. Esas tribus dispersas fueron el objeto de la actividad política y religiosa de Mahoma [1].

[1] MAHOMA (Abul Qasim Muhammad ben Abdallah ben Abdalmuttalib al-Hasimi). Nació en la Meca entre 570-580. Pertenecía a la tribu de Qurays, encargada del santuario de la Kaaba, donde se guardaba la piedra negra, al cual acudían en peregrinación tribus de todas las partes de la Arabia. Quedó huérfano muy niño, y fue recogido y educado por Abu Talib, intendente del santuario de la Kaaba. En la Meca pasó su niñez, dedicado al oficio de pastor. Hacia sus quince años parece que comenzó a viajar en compañía de los comerciantes de su tribu. Dio tales muestras de inteligencia y serenidad, que fue elegido para el cargo de jefe de caravanas. Aquella vida errante fue para él una fuente preciosa de conocimientos sobre el estado de las tribus árabes, sus costumbres, sus creencias religiosas, sus defectos y sus disensiones. Esto hizo surgir en su mente la idea de llevar a cabo una revolución política y religiosa, para unificar toda la Arabia. Conoció las religiones judía y cristiana, de las que tomó numerosos elementos que después incorporó al Corán.

A los veinticuatro años se casó con la rica viuda Khadiya, y abandonó su cargo. Solía retirarse a una caverna del monte Hira, donde tenía éxtasis y alucinaciones. Llegó a creer que se le había aparecido el ángel Gabriel, de parte de Alláh, escogiéndole para ser su profeta. Convirtió a un pequeño grupo de adeptos, entre ellos su mujer, su esclavo Zaid y seis personas más de su familia. Alrededor de sus treinta años comenzó sus predicaciones. Pero la oposición de los Quraysíes le hizo salir de la Meca. Entonces se decidió a explotar en provecho propio las rivalidades entre las tribus árabes. Muerto su protector Abu Talib, huyó definitivamente de la Meca en 10 de

2. **El Corán.** El Corán (lectura, recitación), dictado por Mahoma a lo largo de veinte años, fue recogido de memoria y después confiado a la escritura por los primeros compañeros del Profeta. El califa Otmán hizo establecer un texto único, anulando las anteriores recensiones. Consta de 114 *suratas* o capítulos, a los que hay que añadir los *hadices* (palabras, gestos o silencios del Profeta) y la *sunna* (costumbre tradicional). Mahoma no presenta el Corán como palabra suya, sino como palabra de Dios. Es el conjunto de las «revelaciones» de Dios a su profeta *(nabi)*. No constituye un cuerpo orgánico de doctrina. Su fondo dogmático se reduce a unas cuantas afirmaciones muy sencillas: 1.º Existencia de Dios, proclamando con vigor y grandeza su unidad (*la ilaha illa-'llah*). Dios es viviente, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente, fuente de vida, creador del mundo. 2.º Existencia de ángeles y demonios. 3.º Creación del hombre por Dios. Pecado del primer hombre, que desobedeció a Dios y fue arrojado del paraíso. Pero sólo fue un pecado personal, que no se transmitió a sus descendientes. 4.º Escatología. Dios creó la muerte y el ángel de la muerte. Después de la muerte hay un juicio particular, después del cual las almas esperan en la tumba el día de la resurrección y el juicio final, que llegará de improviso. Los buenos irán al paraíso, y los malos al infierno. 5.º Misión profética de Mahoma.

La moral coránica se reduce a cinco prácticas rituales: 1.º Abluciones purificatorias con agua o, si es el desierto, con arena. 2.º Oración *(salat)* cinco veces al día, con el rostro vuelto hacia la Meca *(qibla)*. 3.º Santificar el viernes. Ayuno del Ramadán. 4.º Hacer limosnas *(zaka)*. Pagar el diezmo en favor de los pobres. 5.º Peregrinación a la Meca, al santuario de la Kaaba, con la finalidad de mantener la unión entre los musulmanes. El Corán permite la poligamia, limitada a cuatro mujeres legítimas, más un número indefinido de concubinas. Mahoma tuvo nueve mujeres, cuatro de ellas cristianas (Sawda, Um Salama, Um Habiba y Mayan).

Mahoma realizó en el Corán un sincretismo, en que entran, por una parte, un fondo preislámico basado en las antiguas tradiciones de las tribus árabes (peregrinación a la Meca, fatalismo «Dios lo quiere»), y por otra, una gran cantidad de doctrinas judías y cristianas, que Mahoma conoció en sus viajes, no por lectura directa de la Biblia y de los Evangelios, sino en muchos casos por tradicio-

julio de 622 (héjira, *higra)* y buscó refugio en la ciudad rival de Yatrib, donde fue recibido con entusiasmo. Mahoma le cambió su nombre por el Madinat-an-Nabi (ciudad del Profeta), e hizo levantar una mezquita en el lugar donde se había detenido su camella.

Los diez últimos años de su vida los consagró a realizar su plan. Organizó la religión y las cinco prácticas rituales. Se dedicó a unificar las tribus dispersas de la Arabia, mediante guerras, pactos o matrimonios con las hijas de los principales jefes. Y sobre todo a conquistar la Meca, con el santuario de la Kaaba. Por fin estalló una guerra encarnizada entre Medina y la Meca, que duró nueve años y terminó con la conquista de la segunda en 632.

Joaquín María PEÑUELA, *Mahoma, su carácter y su personalidad:* Arbor 4 (1945) 10.º 4-100.

nes apócrifas y deformadas. Mahoma consideraba el judaísmo y el cristianismo como dos verdaderas revelaciones de Dios, primero a los judíos por Moisés y después a los cristianos por Jesucristo, a quien reconoce como profeta. Pero tanto uno como otro quedaban definitivamente superados y anulados por la revelación que Dios había hecho a su «profeta» por excelencia *(rasul allah)* [2].

San Juan Damasceno cataloga el islam entre las herejías cristianas, lo cual tiene un fondo de verdad, en cuanto que Mahoma realizó una simplificación del cristianismo, suprimiendo todos los dogmas que expresan misterios sobrenaturales (Trinidad, Encarnación, divinidad de Jesucristo, sacramentos, etc.) y conservando poco más que la fe en la existencia de un Dios único, o sea reduciendo el cristianismo a un simple teísmo, despojado de todos los misterios superiores a la comprensión de la pura razón humana [3].

El islam (obediencia, sumisión o abandono a Alláh) es una fe religiosa con carácter universalista, no circunscrita a ninguna raza determinada. La fe prevalece sobre la raza y la nacionalidad. Mahoma había dicho: «No hay superioridad de un árabe sobre otro árabe, a no ser si lo supera en amor de Dios». «Los hombres son iguales entre sí, como los dientes del peine de un tejedor». «No hay superioridad del blanco sobre el negro, del árabe sobre el no árabe». De hecho, el elemento racial árabe fue una minoría insignificante en comparación con el conglomerado de pueblos y razas—sirios, persas, egipcios, indios, bereberes, españoles—que muy pronto se agruparon en un inmenso bloque bajo el denominador común de la fe musulmana.

La difusión del islam, después de la muerte de Mahoma, fue rapidísima por Siria, Persia, Egipto y el norte de Africa, es decir, por países cristianos o en vías de cristianizarse, poseedores de la cultura greco-romana. En esos países sojuzgados, los árabes de raza constituían

[2] «Antes de Mahoma, millones de árabes, emigrados de Arabia o instalados de asiento en Palestina, Siria, Mesopotamia y parte de Persia, habían sido catequizados por misioneros o por monjes nestorianos y monofisitas, y eran, al menos por el ambiente, cristianos en cierta medida, profesando la creencia en un *solo Dios*, creador y remunerador, Alláh, y practicando la *oración*, el *ayuno* y la *limosna*, que el Alcorán había luego de imponerles como dogmas básicos y preceptos fundamentales de una religión, en apariencia nueva, el islam, que, sin embargo, no era para ellos, al convertirse, una gran novedad dogmática, moral y litúrgica. (M. Asín Palacios, *Algacel* p.13-14). Sobre la difusión del cristianismo en el siglo vii, Mesnage, *Le christianisme en Afrique* (París, Picard, 1915).

[3] «El movimiento islámico se caracteriza por su gran fuerza de asimilación de elementos extraños. Su desarrollo dogmático está marcado con el cuño de las ideas helenísticas. Su sistematización jurídica revela la influencia del derecho romano. Su organización política, tal como se constituye bajo el califato abasí, muestra la influencia de las ideas políticas de los persas; y su misticismo, la apropiación de corrientes neoplatónicas e indias. Pero en cada uno de estos campos el islam afirma su aptitud para la asimilación orgánica y para la refundición de elementos extraños, de suerte que no se revelan como tales sino ante el análisis penetrante de una investigación crítica» (J. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam* p.3).

una ínfima minoría. Su fulgurante expansión conquistadora fue posible gracias a la debilidad del imperio bizantino. Procedieron políticamente con habilidad. Conservaron sus instituciones administrativas, aprovechando los funcionarios y elementos de cada país. Pero, al entrar en contacto a la vez con el mundo greco-romano y oriental, los árabes asimilaron no solamente su organización administrativa y militar, sino también su derecho y su cultura. En Siria y Egipto existía un monacato floreciente. Muchos cristianos y monjes entraron en masa en el islam, abrazando la nueva fe, pero al mismo tiempo trasvasando sus propios problemas doctrinales a la incipiente especulación islámica. Así sucede sobre todo en su contacto con los cristiano sirios, una vez que se traslada la capital a Damasco. Los problemas teológicos de las escuelas sirias son los que determinan el nacimiento del *kalam*, o sea de la teología musulmana. Y al mismo tiempo son también cristianos sirios quienes inician a los musulmanes en el conocimiento de la filosofía griega. Lo mismo hay que decir del contacto con la cultura persa cuando se traslada la capital a Bagdad [4].

[4] Según Asín Palacios, «el tópico, tan acreditado hace siglos, de que esta difusión tan rápida debiérase singularmente a la violencia de las armas, tiene que ser, o en gran parte desechado, o reducida por lo menos su influencia a la secundaria categoría de un determinante último que facilitó y dio eficacia a otras muchas concausas de orden espiritual, sin las cuales la fuerza brutal de la guerra santa habría resultado seguramente estéril» (*Algacel* p.13). No obstante, tampoco hay que pensar que los muslimes forjaron su grandioso imperio solamente con buenas razones. En el Corán se decía que «cuando os encontréis con infieles, matadlos y haced en ellos gran carnicería, y apretad bien las ligaduras de los prisioneros». Y algo de esto sucedió en la invasión de España, tal como la pinta en su *Chronicon* el llamado Isidoro Pacense: «Non solum ulteriorem Hispaniam, sed etiam citeriorem usque ultra Caesaraugustam, antiquissimam ac florentissimam civitatem, dudum iam iudicio Dei patenter apertam, gladio, fame et captivitate depopulat: civitates decoras igne concremando praecipitat: seniores et potentes saeculi cruci adiudicat: iuvenes atque lactentes pugionibus trucidat...»

El islam no es una unidad racial, sino religiosa, reforzada por la adopción de la lengua árabe. Pero la cultura de los países islamizados no fue el resultado de un desarrollo de la poseída por el elemento árabe, que era prácticamente nula, sino de las aportaciones de otros pueblos y otras razas incorporadas, de grado o por fuerza, al islam y que adoptaron su fe religiosa y su lengua. Incluso puede decirse que el genuino elemento árabe quedó desplazado o relegado a segundo término en las poteriores vicisitudes políticas.

Tampoco fue tan rápido como a veces se presenta el proceso de asimilación cultural. Si en su expansión militar puede hablarse de «milagro árabe», solamente explicable por la corrupción y debilidad de los bizantinos, persas y visigodos, desde la muerte de Mahoma hasta el esplendor de la corte de Bagdad (Persia) hay que esperar dos siglos largos. Y desde que árabes, sirios y bereberes ponen el pie en España, cortando el desarrollo del renacimiento isidoriano, más valioso de lo que a veces se trata de presentarlo, hasta el florecimiento del califato cordobés, pasan también su buen par de siglos, y más aún hasta que se destacan algunas figuras notables en la filosofía.

Con todo el valor que hay que reconocer a la cultura de los pueblos que aceptaron el islam, quizá es excesivo pensar, con H. Pirenne, que la irrup-

3. **Las herejías orientales.** Las herejías orientales (trinitarias de Arrio y Sabelio, cristológicas de Pablo de Samosata, Nestorio, Eutiques) tienen un carácter más doctrinal y filosófico, a diferencia de las occidentales (encratismo, donatismo), que son más bien de carácter práctico y disciplinar. Las luchas doctrinales habían obligado, tanto a ortodoxos como a heterodoxos, a utilizar numerosas nociones filosóficas, de sustancia, naturaleza, persona, accidente, relación, género, especie, diferencia, etc. Además, tanto a unos como a otros suministraban recursos dialécticos de primer orden para las discusiones los tratados de Aristóteles y la *Isagoge* de Porfirio.

Los herejes nestorianos, monofisitas, jacobitas, monotelitas, perseguidos en el imperio bizantino, hallaron refugio en Siria y Persia, donde fundaron escuelas florecientes, como Resaína, Calcis (Kinnesrim), etc. Muchas obras de esos herejes, hoy perdidas, fueron, sin duda, conocidas y utilizadas por los musulmanes. De hecho, las primeras especulaciones teológicas musulmanas *(kalam)* surgen en Siria después del traslado de la capital a Damasco por los califas omeyas [5].

4. **Las versiones.** Pero el elemento que más poderosamente influyó en la formación del pensamiento filosófico musulmán fue la gran labor de traducciones, que hizo penetrar en aluvión la cultura griega en sus aspectos más variados, abriendo amplios horizontes a la estrechez del Corán. Es un fenómeno que se anticipa cuatro siglos, y con efectos muy semejantes, a lo que sucederá en el siglo XII en Occidente con la recuperación de la filosofía aristotélica.

La empresa estaba preparada por la actividad desplegada desde el siglo V por los cristianos sirios, los cuales habían realizado una importantísima labor de traducciones a su lengua de obras científicas y filosóficas griegas, especialmente aristotélicas y neoplatónicas. El médico judío MASARJAWAYH AL-BASRI tradujo en 683 del siríaco al árabe un tratado griego de medicina de un sacerdote cristiano de Alejandría. El patriarca nestoriano Timoteo I († 823)

ción árabe, y no la germánica, es la auténtica divisoria entre las edades Antigua y Media; o, con R. Menéndez Pidal, que «los grandes sucesos culturales de la Edad Media se deben a los musulmanes, sobre todo desde el siglo VIII al XII, en que el árabe es la lengua del progreso, no el latín» *(La España del Cid* [Madrid 1929] I 64; II 671). Algo hay en ello de verdad, pero también se ha escrito que «la cultura islámica, tras una fogarada brillante, pero efímera y de escasa originalidad, se va extinguiendo en pueblos periféricos de Europa, sin alcanzar a ser verdaderamente «guiadora de la humanidad». Su papel científico en Europa es más de transmisión que de creación, y cesa en seguida que la cultura occidental se pone en contacto con la ciencia antigua» (R. VILLOSLADA, S. I., *Historia de la Iglesia católica* [BAC, Madrid 1953] II 30).

5 L. GARDET-M. M. ANAWATI, *Introduction à la Théologie musulmane. Essai de Théologie comparée* (Paris, Vrin, 1948) p.192-194; G. QUADRI, *La Filosofia degli arabi nel suo fiore* (Firenze 1939) I p.17-19.

estableció su sede en Bagdad. Tradujo del griego al árabe una parte de los *Tópicos* y escribió en esa lengua un compendio de doctrina cristiana.

Bajo los califas abasíes Al Mansur (754) y Harún al-Rasid se inicia en Bagdad la labor de traducciones, unas veces del siríaco al árabe y otras directas del griego al árabe. El califa Al Mamún (811-833) instaló en Bagdad un verdadero centro de traductores *(Dar al Hikam*, o *Dar al-ilm*, casa de la ciencia), abundantemente dotado de manuscritos, donde trabajaron cristianos sirios para traducirlos al árabe. Según una leyenda, el mismo Aristóteles se habría aparecido al califa en forma de venerable anciano, rogándole que mandara traducir sus obras[6]. Esas versiones hicieron posible el rápido desarrollo de la filosofía en el mundo islámico, y fueron más tarde el vehículo a través del cual penetran en Occidente las obras capitales de la filosofía griega. Baste mencionar algunos de los traductores más destacados.

AL-HAYYAY BEN YUSUF BEN MATTAR (h.786-833) tradujo los *Elementos* de Euclides y el *Almagesto* de Ptolomeo. ABU ZAID HUNAYN BEN ISHAQ AL-IBADI (809-873), el *Ioannes Ioannitius* de los escolásticos, médico nestoriano de Hira, que bajo el califa Mutawakkil trabajó en Bagdad al frente de un equipo de traductores, entre los que figura su hijo ISHAQ BEN HUNAYN († 911) y su sobrino HUBAYSH. Escribió varias obras de medicina en árabe, un libro sobre *Sentencias de filósofos* y la *Isagoge Iohan. ad Tegni Galeni.* El melkita QUSTA BEN LUQA (el *Constabulinus* de los escolásticos), natural de Baalbej, en Siria, comentó los *Físicos* de Aristóteles. Su tratado sobre la diferencia entre el alma *(nafs)* y el espíritu *(ruh)*, de orientación neoplatónica, fue traducido en Toledo por Juan Hispano y Domingo Gundisalvo *(De differentia spiritus et animae)*. MATTA IBN YUNUS, cristiano griego († h.940), tradujo en Bagdad los *Analíticos posteriores* y fue maestro de Al Farabí. El nestoriano ABU BISHR MATTA (s.x) comentó los *Físicos*. YAHYA BEN ADI (s.x) tradujo las *Leyes* de Platón, los *Físicos*, los *Meteoros*, los *Sofismas*, el libro IV de los *Tópicos* y la *Poética* de Aristóteles. YAHYA IBN BATRIQ (s.x) tradujo a Hipócrates, la *Triaca* de Galeno, el *Timeo* de Platón y muchas obras de Aristóteles *(Metafísica, Físicos, De caelo, Retórica, Categorías, Perihermeneias, Analíticos primeros* y *segundos, Tópicos)*. También realizaron traducciones el jacobita ISA BEN ZURA (s.x) y otros muchos.

Así, pues, por medio de las versiones se transmiten a la especulación musulmana las obras de Platón (por lo menos *Timeo, República* y *Leyes)*, la mayor parte de las de Aristóteles (excepto la *Política*, razón por la que en este aspecto predominó Platón), casi todo Galeno, Hipócrates, Dioscórides, Euclides, Ptolomeo, Teofrasto, los comentarios de Alejandro de Afrodisias, de Ammonio y Temistio. Se cuentan más de 500 comentarios árabes a la *Isagoge* de Porfirio.

6 GARDET-ANAWATI, o.c., p.45.

Es decir, que, a través de las versiones de los cristianos sirios —melquitas, nestorianos, jacobitas—, los musulmanes se constituyen en herederos de la cultura griega y helenística procedente de Atenas, Alejandría, Pérgamo y Antioquía, en las ramas más variadas del saber: filosofía, física, matemáticas, medicina y ciencias naturales. Lo malo es que no sólo fueron traducidas obras auténticas, sino también muchas apócrifas, y que fueron quizá las más influyentes en la orientación filosófica del pensamiento musulmán. Dos de ellas en especial, la *Teología de Aristóteles*[7] y el *Tratado de las cinco sustancias*[8], de procedencia neoplatónica, suministran al pensamiento musulmán un cuadro general del Universo y un esquema para sistematizar sus ideas, al que, con escasas variantes, se atendrán todos los pensadores, tanto ortodoxos como heterodoxos. Junto con estas obras apócrifas, otras de autores cristianos ejercieron honda influencia en la formación del pensamiento musulmán. En el siglo VIII surge el *kalam* en Damasco, en contacto con el pensamiento cristiano y la patrística griega. El Seudo Dionisio había sido traducido al siríaco por Sergio de Resaína. En el siglo VII, Pablo de Tella y Tomás de Heraclea habían traducido a la misma lengua las obras de Orígenes. Tampoco dejaron de influir otros autores, como Juan Filopón (*Contra Proclum de mundi aeternitate*) y San Juan Damasceno, que convive en Damasco con los musulmanes que poco antes habían conquistado la ciudad.

También son de tener en cuenta los elementos mazdeístas, zoroástricos, maniqueos y tal vez budistas, que reciben los musulmanes de su contacto con Persia.

[7] Es una compilación de las enéadas IV, V y VI de Plotino, compuesta en siríaco hacia el siglo VI y traducida al árabe hacia 840 por el jacobita ABD AL-MASIK BEN NAIMA, de Emesa. Fue traducida al latín en la Edad Media e impresa en Roma en 1519, Patrizi (*Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae theologia sive mystica philosophia secundum Aegyptios*). Otra edición en París, Carpentario, 1572 (*Aristotelis Stagiritae Theologia, seu philosophia mystica secundum Aegyptios, ecphraste Petro Nicolao ex Castellanis Iaventino Philosopho ac Medico*). Edición y traducción de F. DIETERICI, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles* (Leipzig 1882 y 1883). El autor o compilador sustituyó el Uno por Dios, dando a la emanación plotiniana un cierto aire de creación divina. Pero perdura el orden jerárquico de las hipóstasis: 1.º Dios supraesencial. 2.º Entendimiento, en el cual están contenidas las ideas de todas las cosas. 3.º Alma universal, de la cual se derivan todas las almas. 4.º Naturaleza, causada por el alma. Pero todo procede del Dios-Uno, el cual está en el centro de todas las cosas, irradiando sobre todas ellas el ser y la luz.

[8] El *Seudo-Empédocles*, o tratado de las cinco sustancias, era una compilación neoplatónica de Plotino y Proclo, con elementos filonianos, herméticos y maniqueos. Fue traído a España hacia 900 por IBN MASARRA († 931). De la primera Causa emanaban sucesivamente las cinco sustancias: 1.ª Una Materia primordial, simple y luminosa. 2.ª La Inteligencia. 3.ª El Alma universal. 4.ª La Naturaleza. 5.ª La Materia segunda corpórea. Entre la luz y las tinieblas se organizaba una batalla, en que se aprecia el influjo maniqueo (M. ASÍN PALACIOS, *Abenmasarra y su escuela* [Madrid 1914], en «Obras Escogidas», Madrid 1946).

5. **Desarrollo general del pensamiento musulmán.** Podemos distinguir tres momentos, marcados por el cambio político y geográfico de dinastías y de capital:

1.º *Los califas «ortodoxos» en la corte de Medina* (632-661). Mahoma murió sin designar sucesor. Hasta un cuarto de siglo después de su muerte, Medina permaneció como capital de la Arabia. Alí era primo y yerno de Mahoma, mas, a pesar de ello, fue nombrado califa Abu Bakr, a quien sucedieron Omar y Otmán. Finalmente fue elegido Alí, pero murió asesinado en 661, con lo cual pasó el poder a la dinastía de los omeyas.

Mahoma no pudo prever la prodigiosa expansión que iba a tener el movimiento que había iniciado. A su muerte, el islam se reducía escasamente a la provincia del Hidjaz. Fue su sucesor Abu Bakr, impuesto por Omar, quien con mano dura realizó la unificación de la Arabia en dos años escasos († 634). La debilidad del imperio bizantino y del reino persa hizo posible y relativamente fácil la rápida expansión del islam hacia el exterior. La batalla de Yermuk (635) les abrió las puertas de Siria. Damasco cayó en 636, y Jerusalén en 638. Poco después, la batalla de Nehavend (642) hizo a los musulmanes dueños de Persia [9].

En este período, toda la actividad islámica se concentra en las feroces luchas dinásticas por el poder, de las cuales surgieron las primeras secesiones, en forma de partidos políticos, aunque con un fondo religioso. Si hubo alguna especulación en estos primeros años, no pasó de explicaciones elementales del Corán, bien ateniéndose literalmente al texto, añadiendo la tradición *(sunna)*, los *hadices* de Mahoma y después las opiniones de sus compañeros, o

[9] Después de la muerte de Justiniano (565), el imperio creado por él entra en rápida descomposición. Los sirios odiaban a los bizantinos y sentían más simpatía hacia los árabes, sus hermanos de raza. Los egipcios aspiraban a la autonomía. Los católicos no estaban de acuerdo con las concesiones de Bizancio a los herejes. A su vez, los herejes, nestorianos y monofisitas, expulsados de Constantinopla, fomentaban el malestar contra la metrópoli. La tolerancia de los árabes hizo que fuesen considerados en Siria y Egipto como libertadores. Así pudo exclamar el jacobita sirio Bar Hebreus: «El Dios de las venganzas envió a los árabes para librarnos de los romanos. No nos fueron devueltas nuestras iglesias, pero por lo menos fuimos arrancados de la tiranía de los griegos». El egipcio Juan de Nikiu dice: «La expulsión de los romanos y la victoria de los musulmanes fueron ocasionadas por la tiranía del emperador de Bizancio y por las vejaciones que había hecho sufrir a los ortodoxos». Por lo demás, Bizancio, agotada por sus guerras, no pudo hacer grandes esfuerzos por defender sus lejanas provincias sirias, egipcias y cartaginesas. En las campañas de Siria y Palestina, los árabes apenas disponían de 25.000 hombres, aunque más aguerridos y disciplinados que el enervado ejército bizantino. Cuando Bizancio quiso reaccionar, sería ya tarde. Al menos logró sostener el Asia Menor y la península balcánica en una cada vez más insostenible agonía, que se prolongará hasta el siglo XV.

bien iniciando la interpretación alegórica para suavizar algunos pasajes crudamente antropomorfistas [10].

2.º *Los califas omeyas en la corte de Damasco* (661-750). Los omeyas trasladaron su corte a Damasco, hecho de importancia capital, que hace entrar al islam en relación con la cultura cristiana y helenística. Continuó la expansión hacia Occidente, ocupando Egipto (640), el norte de Africa (698), Sicilia, España (711), y penetrando en Francia, donde fueron detenidos por Carlos Martel en la batalla de Poitiers (732). Por Oriente se apoderaron de Mesopotamia (641), Persia (642), Turquestán (751), llegando hasta el Océano Indico.

Con el traslado de la capital a Damasco, los musulmanes se pusieron en contacto directo con un centro importante de cultura cristiana. Musulmanes y cristianos convivieron en una misma ciudad, donde a los segundos se les permitieron tener abiertas quince iglesias. Muawiya, primer califa omeya, tuvo a su servicio médicos, maestros y hacendistas cristianos. En este ambiente, en que se mezclan musulmanes, judíos y cristianos—melquitas, nestorianos, jacobitas—, nace el *kalam*, o la teología musulmana, cuyos primeros desarrollos son anteriores al contacto del islam con la filosofía.

[10] Las principales sectas político-religiosas musulmanas son las siguientes:

a) *Jariquíes* (rebeldes).—Los sirios islamizados apoyaron la legitimidad de los omeyas frente a los partidarios de Alí, que los consideraban como usurpadores. Los jariquíes admitían la legitimidad de los primeros califas, y la de Alí hasta el arbitraje de Siffin. Pero después se convirtieron en enemigos de los omeyas. Defendían el califato electivo, y no vacilaron en recurrir a la violencia. Tuvieron dos ramas: los *haditas*, o moderados, y los *sofritas* o *nukkaritas*, exaltados.

b) *Xiíes* (legitimistas).—Eran partidarios de Alí y de sus descendientes. Se opusieron tensamente a los omeyas, contribuyendo a derrocarlos y a dar el poder a los abasíes. Su carácter es a la vez político y religioso. Representan el espíritu nacionalista de la raza irania, sojuzgada por el islam, que trataba de resurgir. Su fondo ideológico es una restauración del mazdeísmo persa, mezclado con elementos neoplatónicos, gnósticos y maniqueos. Admitían dos principios: uno luminoso, del bien, y otro tenebroso, del mal, y la transmigración de las almas. Esperaban un Madhi (mesías) restaurador del imperio persa. Interpretaban el Corán con un criterio racionalista, exagerando el alegorismo. Por su esoterismo fueron llamados *batiníes*, pues atribuían un sentido oculto *(batin)* a los textos coránicos; *talimíes* o *imamíes*, porque ponían como criterio de verdad la fe ciega en la enseñanza del *imam* infalible, que no podía pecar; *jorramíes*, o libertinos, porque prescindían de toda ley natural y positiva, y defendían el comunismo. Se dividieron en varias ramas: una fue la de los *ismaelitas*, y otra la de los *qarmatas*, que abandonaron el islam y volvieron al zoroastrismo. Se desarrollaron en forma de sociedad secreta, y lograron el poder, instaurando la dinastía de los *buyíes* o *buidas* en Mesopotamia, con capital en Bagdad, y la de los *fatimíes* en Africa del Norte.

c) Los *murjíes* (diferidores), fundados por el persa *Chahm* († 748), adoptaron un término medio, aceptando el hecho consumado de la elevación de los omeyas al poder, dejando a Dios el cuidado de juzgarlos.

3.º *Los califas abasíes en la corte de Bagdad* (750-847). En 750 se sublevó Abul Abbas y pasó a cuchillo a todos los omeyas. Solamente pudo escapar Abd-al-Rahmán, que logró llegar a España, donde fundó el califato independiente de Córdoba. Con los abasíes triunfa el elemento iranio o persa. Trasladaron la capital a Bagdad, que se constituyó en centro de una vida lujosa y refinada, brillantemente reflejada en las *Mil y una noches*. Las artes y la literatura alcanzan un alto grado de esplendor, que elevan a Bagdad a la categoría de centro artístico e intelectual del Oriente. En este tiempo se inician las traducciones de obras científicas y filosóficas griegas, determinando la introducción de la filosofía en el islam. Se desarrollan las controversias en el *kalam* y su ofensiva contra la filosofía. Es el momento más brillante de la cultura islámica en Oriente.

La decadencia comenzó con el sanguinario Mutawakkil (847). Se suceden las dinastías autónomas, buyíes, samaníes, saffaríes. Los turcos selyúcidas reducen a una sombra la soberanía del califa de Bagdad, hasta que sobreviene la invasión mongola, y la capital cae en su poder (1258). El ímpetu de la cultura islámica quedó estancado en el siglo XII. Apenas cabe mencionar después a MUHAMMAD AL-SHIRAZI († 1650), JAMAL AL-DIN AL-AFGHANI († h.1838), MUHAMMAD ABDUH (1849-1905), y en nuestros días el libanés MIKHAIL N'AIMY (1889-).

BIBLIOGRAFIA

ASIN PALACIOS, M., *Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía y teología musulmana:* Revista de Aragón (1903) 179-189.264-275.343-359.

CARRA DE VAUX, B., *Les penseurs de l'Islam* (París 1921).

CASIRI, *Bibliotheca arabico-hispana* (Madrid 1760).

DICTERICI, F., *Die Philosophie der Arabern in X Jahrhundert,* 4 vols. (Leipzig 1865-1870).

GOLDZIHER, I., *Die islamische und jüdische Philosophie des Mittelalters* (Leipzig 1909, 1913).

HORTEN, M., *Die Philosophie des Islams* (Munich 1924).

MENASCE, G. DE, *Arabische Philosophie* (Bibliogr. Einführungen, 6) (Berna 1948).

MUNK, SAL., *Mélanges de philosophie juive et arabe* (París 1859, 1927 y 1952).

NALLINO, C. A., *Ebrei e cristiani nell'Arabia preislamica* (Roma 1941).

NAU, F., *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VIIe au VIIIe siècle.* Cahiers de la société asiatique (París 1933).

NÖLDEKE, TH., *Geschichte des Qorans,* 3 vols. (Leipzig 1909-38; Hildeshein 1961).

PEARSON, J. D. - ASHTON, J. F., *Index Islamicus (1906 - 1955)* (Heffer, Cambridge, 1958).

PINES, S., *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* (Berlín 1936).

QUADRI, G., *La filosofia degli arabi nel suo fiore,* 2 vols. (Firenze 1939).

CAPITULO II

Teología musulmana: el «Kalam»

Hasta cierto punto, el islam puede considerarse como un cristianismo simplificado, es decir, despojado de los misterios de orden sobrenatural que exceden la razón humana [1]. El conjunto de problemas teológicos agitados en el islamismo viene a reducirse al tratado *De Deo uno*, o sea a los que plantea una teodicea de tipo puramente natural y filosófico.

Al principio el Corán fue predicado a tribus casi primitivas y acogido con fe sencilla y sin complicaciones. Pero, por una parte, su pobreza ideológica y por otra, el ambiente en que se expansionó el islam al entrar en contacto con el cristianismo y después con la filosofía griega, obligó a los musulmanes a pensar racionalmente su fe y a reflexionar sobre numerosos problemas. De aquí resultó lo que podría llamarse teología escolástica musulmana, comprendida bajo el nombre genérico de *kalam* (palabra, método de raciocinio, arte de la discusión), en que, junto con la autoridad del Corán y de la tradición *(sunna)*, dan cabida, subsidiariamente, a la dialéctica y a algunos elementos de orden filosófico [2].

El *kalam* se inició en Damasco y se desarrolló después en Bagdad y Basora. Sus seguidores, designados con el nombre genérico de *mutekallemin* o *mutakallimíes*, se dividieron en dos ramas: una ortodoxa *(asaríes)* y otra heterodoxa *(mutazilíes)*.

El conjunto de problemas teológicos agitados por los *mutekallemim* fue muy reducido, y muy pobre la temática de sus primeras especulaciones, para las cuales podían hallar abundante material en los cristianos y después en la filosofía griega. Viene a reducirse a discusiones sobre los siguientes puntos: *a)* Conciliación de la simplicidad divina con la multiplicidad de nombres y atributos que menciona el Corán *(bab el tawaid)*. *b)* La creación de la nada, la eternidad del mundo y la emanación de los seres. *c)* Conciliación de la omnipotencia y providencia de Dios con la libertad humana (predestinación, *al-qadad)*. Si el Corán—palabra de Dios—es creado o increado (relación con el problema del *logos)*. *e)* Problema de la justicia divina *(bab el adl)*. *f)* Sobre la suerte del pecador. Si para salvarse basta la fe o son también necesarias las obras. *g)* La inmortalidad personal del alma [3].

[1] Mirada de cerca, más que una religión aparte, diríase que es una herejía cristiana, mixta de antitrinitaria y de arriana. Fuera de la Trinidad y de la Encarnación, que el islam niega, el resto de los dogmas coinciden, *grosso modo*, con los islámicos (M. Asín Palacios, *Un aspecto inexplorado de los orígenes de la teología escolástica:* Mélanges Mandonnet [París 1930] II p.58. *Justo medio de la creencia* p.5).

[2] Los escolásticos cristianos les dan el nombre de *loquentes*. «Loquentes in lege maurorum» (Santo Tomás, *Contra Gentiles* III 65 y 69).

[3] Gardet-Anawati, o.c., p.30ss; G. Quadri, o.c., p.10-11.

1. **Kalam heterodoxo: mutazilíes** (separados, disidentes, independientes). Procede de WASIL BEN ATA (700-749). Su origen se atribuye a un episodio sucedido en Basora, en la escuela de Hasan al-Basri, en que se planteó el problema del *fasiq*, o sea del musulmán que ha incurrido en un pecado grave. ¿Quedaba condenado irremediablemente y debía ser considerado como infiel, o continuaba siendo creyente y podía conseguir la salvación? Las opiniones se dividieron. Wasil ben Ata propuso una solución intermedia. El musulmán pecador desde ese momento ya no es ni completamente creyente ni completamente infiel. Está en un estado intermedio entre el infiel y el verdadero creyente. Mientras conserve la fe, permanece dentro de la comunidad musulmana de la tierra. Pero si muere en pecado mortal, irá al infierno, aunque sus tormentos serán más tolerables que los de los infieles. Entonces se levantó el maestro Hasan, y dijo escandalizado: Wasil se ha *separado* de nosotros *(i tazala)*. De aquí provino el nombre de *mutazilíes*.

En realidad, el mutazilismo representa una posición intermedia entre los musulmanes rigurosos y los más benignos. Refleja la reacción dél espíritu sirio y persa contra el antropomorfismo y el fatalismo del Corán, groseramente interpretado por las sectas literalistas. Para adaptar el islam a la mentalidad de pueblos más ilustrados y refinados acuden al alegorismo y a una interpretación más libre y racional. Utilizan la lógica aristotélica y contribuyen a preparar el camino a la filosofía. Pero sería inexacto calificarlos de librepensadores. Reflejan la influencia de la escuela alejandrina, especialmente la de Orígenes, cuyos seguidores se habían difundido ampliamente por Palestina y Siria en el siglo VI. Se llamaban a sí mismos «las gentes de la justicia y de la unidad». De los origenistas toman el concepto de la unidad y simplicidad de Dios, de la libertad humana, el alegorismo y hasta la transmigración de las almas, que admiten algunas sectas mutazilíes (Ahmed ibn Haiet y Ahmed ibn Gahed). Pero no llegaron a elaborar un cuerpo doctrinal orgánico, ni constituyen una escuela homogénea, habiendo entre ellos tendencias muy diversas. Su especulación versa acerca de los cuatro problemas siguientes:

a) *La unidad de Dios (tawhid) y los atributos divinos.*—Sostienen la absoluta unidad y simplicidad de Dios, negando todo antropomorfismo. Niegan la distinción de los atributos, interpretándolos alegóricamente. El Corán, o «Palabra de Dios», no es increado, sino creado.

b) *La justicia de Dios y la libertad humana.*—Dios es inteligente y sabio y obra por un fin. En el mismo Dios hay un orden y un bien, de suerte que todos los fines se ordenan a un último fin. Pero también existe un mal, anterior a la ley religiosa. Dios siempre quiere el bien y siempre obra lo mejor. Pero no hay predestinación rigurosa. El bien y el mal son creados por la libertad del nombre. Por esto recibirá recompensa por sus buenas acciones, y castigo por las malas. El hombre peca libremente, y Dios obra justamente

al castigarlo. Para eximir a Dios de toda responsabilidad sobre el mal, negaban su intervención en las leyes cósmicas, en los animales y en el hombre.

Una actitud semejante ante el problema de la predestinación *(al-qadar)* y de la libertad humana adoptaron los *qadaríes*, influidos por el origenismo. Defendían la libertad humana y negaban la predestinación en sentido absoluto. Su origen se hacía remontar a MA'BAD BEN JALID AL-YUHANÍ. Fueron numerosos en Damasco y lograron derrocar a Walid y colocar en el trono a uno de sus partidarios.

c) *El pecado de infidelidad.*—Contra la creencia de que para ir al cielo era suficiente con creer en el Corán, sostenían que no bastaba la fe, sino que era preciso evitar los pecados mortales. Un musulmán que cree, pero comete un pecado, si no se arrepiente será castigado con el infierno, lo mismo que los infieles, aunque sus tormentos serán más llevaderos.

d) «*Hacer el bien y evitar el mal*».—Cuando es posible convencer a los adversarios con razones y buenos modos, debe hacerse así. Pero, si se resisten, debe emplearse la violencia, tanto contra los particulares como contra los gobernantes, e incluso obligarles a aceptar la verdadera doctrina bajo pena de muerte.

Siguieron esta tendencia en la escuela de Basora ABU-L-HUDHAYL AL-ALLAF (752-840), AL-NAZZAM († h.845), AL-JAHIZ († 869). Y en la de Bagdad, BISHR B. AL-MUTAMIR († 825), THUMAMA B. AL-ASHRAS (s.IX), AHMAD B. ABI DUAD (767-854), ABU MUSA AL-MIRDAR (s.IX)[4].

2. **«Kalam» ortodoxo. Asaríes.** La actitud de los *mutazilíes*, rechazando el sentido literal o interpretando alegóricamente muchas afirmaciones del Corán, limitando la omnipotencia de Dios y negando sus atributos, provocó una reacción de los teólogos ortodoxos, cuya tesis fundamental consistía en afirmar la absoluta omnipotencia divina y su intervención despótica sobre todos los acontecimientos cósmicos y humanos, los cuales están sometidos a su libérrima voluntad. Los mutazilíes habían utilizado la filosofía para apoyar sus doctrinas, y sus adversarios se verán obligados a acudir a ella.

Esta actitud la representan los *asaríes*, escuela que recibe su nombre de su fundador ABU-L-HASAN ALÍ BEN ISMAIL AL-ASARÍ (h.882-946). Nació en Basra y murió en Bagdad. Hasta los cuarenta años estuvo adherido al mutazilismo, colaborando con su padrastro Alí al-Yubbai, hasta que rompió con él a propósito del problema de los «tres hermanos», volviendo a una actitud más ortodoxa. «Yo he sostenido hasta ahora que el Corán es creado, que los ojos de los hombres no verán a Dios, que nosotros somos los autores de nuestras acciones. Pero ahora vuelvo a la verdad. Renuncio a esas opiniones y tomo la resolución de refutar a los mutazilíes y de po-

[4] GARDET-ANAWATI, o.c., p.48-51.

ner de manifiesto su infamia y su torpeza». Combatió acérrimamente el mutazilismo. Sus partidarios lo llamaron tercer reformador del islam.

La segunda generación está representada por ABU BAKR AHMAD BEN AT TAYYIB AL-BAQILLANI, discípulo de Asarí. Murió en Bagdad en 1013. Para fundamentar el voluntarismo divino y la absoluta indeterminación del mundo físico, adoptó como base filosófica el atomismo. El mundo ha sido creado por Dios de la nada. Los cuerpos se componen de átomos materiales, invisibles *(al-jawhar al-fard)*, de cuya agrupación resultan todas las sustancias. Los átomos no son eternos, sino creados por Dios, el cual les impone leyes, según las cuales se agrupan o se separan en los cuerpos. Cada átomo, para existir, necesita estar dotado de un accidente *(arad)*. Los accidentes son opuestos unos a otros: la vida a la muerte, el bien al mal. Los accidentes opuestos no pueden coexistir en un mismo sujeto, pero pueden sucederse en él. Los átomos y los accidentes se agrupan al azar. No hay ninguna ley fija que rija el desarrollo de la naturaleza. No hay nada determinado, todo es contingente y fortuito. A lo más hay una especie de «costumbres» en la naturaleza. Pero Dios puede alterarlas cuando quiera.

Para subrayar aún más el indeterminismo, negaban el principio de causalidad. No hay orden ni relación de causa a efecto. Todos los fenómenos dependen de la voluntad arbitraria de Dios, que puede cambiarlos y modificarlos a su antojo. «Niego que el fuego tenga potencia de quemar y la nieve de enfriar». Esta negación del principio de causalidad *(sabab)* se hizo clásica en el asarismo, sustituyéndolo por la simple conexión. «Se llama causa aquello que de suyo implica con su existencia la existencia de otra cosa, y su ausencia la ausencia de esa cosa. Así es el movimiento del sol respecto de la obligación de la plegaria al mediodía» [5].

En el hombre no hay libertad. Sus actos están sujetos a la predestinación más rigurosa. Dios elige a unos para la salvación, y a otros para la condenación. Tampoco hay ningún criterio absoluto de verdad. Las cosas, las sustancias y los accidentes son como Dios quiere, y puede crearlos de otra manera distinta de como los ha creado. Con lo cual desaparece toda regularidad en las leyes naturales y toda posibilidad de ciencia, quedando todas las cosas reducidas a la voluntad arbitraria de Dios. No hace falta decir que la adopción del atomismo no tiene en los asaríes ningún sentido científico, sino solamente apologético, ordenado a confirmar la «revelación» del Corán y a hacer resaltar la arbitrariedad de la voluntad divina.

3. **Sectas fatalistas.** Los *qadaríes* y los *mutazilíes* defendían el libre albedrío. Pero otras sectas se aferran al fatalismo coránico

[5] GARDET-ANAWATI, o.c., p.53 (3). A los *asaríes* se refiere Santo Tomás cuando trata «De opinione eorum qui rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones, ita scilicet quod ignis non calefacit, sed Deus causat calorem praesente igne» (C. G. III c.69).

(Dios lo quiere) interpretado al pie de la letra. Los *yabaríes* y los *asaríes* hacen resaltar el determinismo de todas las cosas, como sujetas a la libérrima voluntad divina, y defienden la predestinación al paraíso y al infierno en el sentido más riguroso de la palabra. Los actos del hombre no dependen de él, sino de la voluntad de Dios, el cual, y no el hombre, es el responsable de las acciones humanas.

El principal representante del yabarismo fue YAHM BEN SAFWAN, de Samarcanda (condenado a muerte en 745 por motivos políticos, al fin de la dinastía omeya). Negaba los atributos divinos, la eternidad del cielo y del infierno, pues todo lo que Dios ha creado es temporal. Negaba también la libertad humana. Lo único que importa en el hombre es la intención interior. El que cree de corazón se salvará, aunque no practique las fórmulas rituales.

Al lado de estas sectas, que pudiéramos llamar ilustradas, otras se atenían rígidamente al literalismo del Corán. Los *karamíes,* fundados por ABU ABDALLAH BEN KARAM († 869), persa del Sichistán, profesaban el más grosero antropomorfismo. Dios era una sustancia corpórea blanca, sin accidentes, dotada de movimiento eterno. Los *sifatíes* defendían la distinción entre los atributos divinos, al pie de la letra, tal como la enseña el Corán. Los *haxuíes* interpretaban groseramente el texto coránico, rechazando toda especulación racional. Los *daharitas* eran materialistas.

4. **Sectas jurídicas.** El Corán no era solamente una revelación dogmática, sino también un código y una norma jurídica. Era inevitable que, al aplicarlo a la práctica, se revelase su insuficiencia y que surgiera la necesidad de interpretarlo. Al principio bastó con una aplicación literal, con el complemento de los *hadices* de Mahoma. Pero posteriormente fue necesario ampliarlo, de suerte que, a la vez que la teología *(kalam),* se desarrolla el derecho *(aj-fiqh),* apareciendo diversas sectas jurídicas, unas literalistas y conservadoras, y otras de carácter más amplio y abierto. *a)* La primera fue la *hanafí,* fundada por ABU HANIFA († 767), de Kufa, en Persia, que enseñó en Basra. Interpretaba el Corán añadiendo la opinión personal apoyada en la razón y en la analogía para suavizar la tradición. *b)* La *malikí,* fundada en Medina por MALIK BEN ANAS († 795), fue la más difundida. Sustituía el racionalismo personalista por el consentimiento general de los jurisconsultos medinenses y por el criterio de la utilidad común. *c)* La *xafei,* de MUHAMMAD BEN IDRIS AL-SAFII, de Gaza (nace h.767), extendía el criterio del consentimiento a todo el mundo musulmán. *d)* Contra ésta sobrevino la reacción conservadora de la escuela *zahirí,* fundada por ABU SULAYMAN DAWUD, de Kufa († 883), que no admitía como fuentes de derecho más que el Corán y la tradición, libremente interpretados por cualquier creyente. *e)* Aún fue más radical la fanática escuela *hanbalí,* de AHMAD IBN HANBAL († 855). Solamente admitía la letra rígida de la ley del Corán, rechazando todo razonamiento y toda interpretación personal, llegando a incurrir en el

más grosero antropomorfismo. Rechazaban el *kalam*, ateniéndose solamente al culto intransigente de la tradición en un sentido estrictamente literalista [6].

5. **El sufismo** *(suf*=hábito de lana grosera). Ya antes del islamismo las tribus árabes habían mantenido contacto con los monjes cristianos, muy numerosos en Egipto, Siria y hasta en Arabia del Norte. Esta influencia aumentó con la expansión del islam por esos países. La insuficiencia ascética del Corán encontraba un complemento en la vida de los monjes cristianos, y muy pronto fueron copiados sus monasterios y su modo de vida por quienes aspiraban a llevar una vida más perfecta de mortificación y de renuncia al mundo para buscar a Dios. De la organización de los monasterios cristianos se derivó la de los musulmanes *(ribat)*, cuyos monjes recibieron el nombre de *merabot* (ligados). También hubo cofradías, misioneros que contribuyeron a islamizar el Africa, y hasta órdenes militares [7].

El sufismo propiamente dicho aparece hacia el año 800. Hay un sufismo prefilosófico y otro filosófico, profundamente penetrado de neoplatonismo, que llega a revestir caracteres netamente panteístas. Su aspiración fundamental era el desprendimiento de todas las cosas para llegar al éxtasis y al *fanah*, a la unión con la divinidad por el amor o a la inmersión en lo divino para disolverse en el todo. Pura pasividad ante la iluminación divina. El mundo es bueno, y el mal es pura apariencia. Es posible ver en ciertas formas sufíes la influencia del Nirvana budista, infiltrado en la época de los abasíes en Bagdad por el contacto con el Oriente. En otros casos puede verse en el sufismo un fondo de escepticismo y desengaño ante las discusiones teológicas y filosóficas. Más que un sistema es un modo de vida, en que se refugiaban en la fe y en el ascetismo.

6. **Los Hermanos de la Pureza** *(Rassail ijwan es safa va killan el nafa)*. En el islam existieron también sectas secretas, esotéricas, de fondo racionalista, que daban acogida, eclécticamente, a distintas religiones y tendencias filosóficas. Una de ellas fue la de los *Hermanos de la Pureza*, que funcionó en Basora hacia el siglo x, y cuya doctrina se contiene en una gran enciclopedia de 51 tratados (el 52 era el más secreto y no se conoce), que abarcan todas las ramas del saber de aquel tiempo: matemáticas, geometría, astronomía, geografía, física, lógica, psicología, teología, ley religiosa, etc. Mezclaban la fe en el Corán con elementos aristotélicos, neoplatónicos, indios y mazdeístas. Trajo a España esos escritos en el siglo x el matemático madrileño MASLAMAH EL MADJRITI († 1004). Algunos sospechan que él mismo fue su autor, o por lo

[6] I. GOLDZIHER, *Le dogme et la loi de l'Islam*, trad. francesa (París 1920) p.43-44; M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Filosofía hispano-musulmana* (Madrid 1957) I p.34.

[7] M. ASÍN PALACIOS, *El Islam cristianizado* (Madrid 1931) p.7-24; cf. PETIT, *Confréries musulmanes* (París 1908).

menos su compilador o abreviador. También los trajo el médico AL-KARMANI, que se estableció en Zaragoza en 1065.

Su fondo doctrinal consiste en un proceso emanatista circular, descendente y ascendente, conforme al esquema neoplatónico mezclado con elementos neopitagóricos y estoicos, a través de la *Teología de Aristóteles* y del Seudo Empédocles. Todo procede del Uno y todo retornará al Uno. Este proceso de emanación y de retorno está regido por una ley eterna, que dimana del éter celeste gobernado por Salomón, y preside el movimiento incesante de todas las cosas, hacia abajo y hacia arriba. El proceso se realiza matemáticamente conforme a la suma numérica de unidades, de lo cual resultan tres décadas de seres creados.

1.° El *Uno*, principio de todas las cosas.

2.° La *Inteligencia*, directamente derivada del Uno.

3.° El *Alma universal*.

4.° El *Cuerpo universal* (la materia prima, informada y animada por el Alma universal). *La materia universal* (los cuatro principios).

5.° La *materia concreta*, sujeto de las tres dimensiones.

6.° Las *esferas de los planetas*.

7.° La *fuerza natural sublunar*.

8.° Los *elementos simples*.

9.° Los *mixtos* y los seres concretos.

Anticipándose al darwinismo, afirmaban que las cosas salían unas de otras. De los minerales, los vegetales; de éstos, los animales, y de éstos, el hombre. Prueba de ello es el mono, que es un intermedio entre los animales y el hombre.

El hombre vivía en el éter celeste. Pero se dejó seducir por la tentación de Iblis y cayó en el mundo terrestre. Solamente podrá libertarse por la ciencia y la contemplación, que le permitirán purificarse y retornar a su primitiva morada celeste. El hombre es un microcosmo, en que se hallan sintetizadas todas las realidades del mundo celeste y terrestre [8].

BIBLIOGRAFIA

CRUZ HERNANDEZ, MIGUEL, *La Filosofía árabe* (Madrid, Rev. de Occ., 1963).

GARDET, L., *Raison et foi en Islam:* Rev. Thom. (1937-1938).

GARDET, L., y ANAWATI, M., *Introduction à la Théologie musulmane. Essai de Théologie comparée* (París, Vrin, 1948).

GOLDZIHER, IG., *Le dogme et la loi de l'Islam*, trad. francesa (París, Leroux, 1920).—*Muhammedanische Studien* (Halle 1889-90; Hildesheim 1961).

HORTEN, M., *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam* (Halle 1912).

[8] J. KARAM, *Ideas filosóficas de los Hermanos de la Pureza:* La Ciencia Tomista 56 (1937) 398-412. Relación de los 51 tratados y clasificación de las ciencias en GARDET-ANAWATI, o.c., p.108.

El célebre médico persa AL-RAZI († 932) sostuvo un dualismo de tipo zoroástrico.

JOMIER, J., *Introduction à l'Islam actuel* (París, Ed. du Cerf. 1964).
PAREJA CASAÑAS, FÉLIX, *Islamología*, 2 vols. (Madrid, Razón y Fe, 1954).
SOURDEL, D., *L'Islam* (París, P. U. F., 1956).
THÉRY, G., *Entretien sur la philosophie musulmane et la culture française* (Orán 1945).
WENSINCK, A. G., *The Muslim Creed. Its genesis and historical development* (Cambridge 1932).

CAPITULO III

Filosofía musulmana. Rama oriental

El conjunto de factores que hemos indicado: la necesidad de explicar racionalmente los textos del Corán, especialmente los de carácter groseramente antropomorfista; los problemas que planteaba su interpretación, que surgen en contacto con los cristianos de Siria (la libertad y la predestinación, los atributos divinos, la unidad y simplicidad de Dios, etc.), dieron origen a una teología rudimentaria, amorfa y desordenada: el *kalam*, con sus dos ramas, *mutazilíes* y *asaríes*.

Pero a partir del siglo VIII, y debido también al contacto con los cristianos sirios, interviene otro factor mucho más importante, que es la irrupción de las obras de los filósofos griegos, las cuales suministraban a los pensadores musulmanes numerosos conceptos y esquemas para ordenar y sistematizar sus ideas. De aquí provino otra tentativa distinta del *kalam*, pero con una intención idéntica en el fondo. En el islam no hay propiamente una filosofía independiente de la fe coránica. Los *mutekallemin* y los *alfaquíes* intransigentes combatieron tenazmente la filosofía, hasta que lograron hacerla desaparecer. Pero lo cierto es que entre los musulmanes que le dieron acogida no se halla el tipo de filósofo puro, ni mucho menos de racionalista o librepensador, en el sentido posterior de la palabra. Ninguno concede la supremacía a la filosofía sobre la fe. Todos son creyentes, y si utilizan la filosofía es para ponerla al servicio de la explicación, sistematización y defensa de su fe musulmana. La filosofía se desarrolla siempre como algo postizo, al margen y hasta en contra del puro islamismo, con el que sus partidarios nunca consiguieron llegar a fusionarla.

La diversidad de factores que confluyen en la formación y desarrollo del pensamiento musulmán—fondo judío y cristiano del Corán, elementos mazdeístas y budistas, indios, filosofía aristotélica y neoplatónica, etc.—es la causa de su carácter ecléctico y sincretista y, a la vez, de su escasa originalidad.

Para todos los filósofos musulmanes, la primera autoridad es Aristóteles. Pero no el auténtico, sino el que les llega fuertemente neoplatonizado a través de la apócrifa *Teología de Aristóteles* y de los comentaristas bizantinos. Sobre el monótono fondo general de un esquema neoplatónico, que se repite con escasas variantes, los pensadores musulmanes entretejen, mejor o peor asimilados, elementos aristotélicos. Este esquema, calcado en la *Teología de Aristóteles*, se reduce, poco más o menos, a lo siguiente:

En la cumbre del Ser, y fuera de todos los seres, existe un Dios único y supraesencial. De este Dios Uno procede por emanación necesaria la primera Inteligencia, en la cual se contienen las ideas universales de todas las cosas. Dios no conoce los seres en sí mismos, sino en sus ideas o en sus causas ejemplares. De la Inteligencia procede el *Alma universal*, que es a su vez causa de la *Naturaleza*, de la cual se derivan y participan todos los seres particulares. «Anima vero causa Naturae. Natura denique principium individuorum generabilium» (*Theologia* III 2). Los distintos planos del Universo se constituyen jerárquicamente por su mayor o menor grado de participación del ser y de la luz que provienen de la primera Inteligencia. Las inteligencias y almas inferiores, unidas a cuerpos celestes, van decreciendo en perfección conforme se alejan del primer principio, hasta llegar a la inferior, que es la que informa a la esfera de la Luna. Esta es el Entendimiento agente único, que produce todas las formas corpóreas y todas las especies inteligibles, que se unen a los entendimientos humanos. De aquí proviene una inspiración mística para unirse al Entendimiento agente, en lo cual consiste la felicidad suprema del hombre. En Aristóteles y en la *Teología de Aristóteles* la materia es eterna y distinta de Dios. Los musulmanes tendrán que conciliar este concepto con la idea de creación del Corán.

La filosofía musulmana comienza a manifestarse en el siglo VIII bajo los califas Al-Mansur y Al-Mamún, y se desarrolla durante cuatro siglos, hasta el XII, primero en Oriente y después en España (Al-Andalus).

AL-KINDI (h. 796-874) (Abu Yusuf Yaqub ibn Ishaq al-Kindi.

1. **Vida y obras.** Nació en Kufa. Debió de vivir en Basora y Bagdad, protegido por los califas Al-Mamún y Al-Mutasim. Fue preceptor del príncipe Ahmad, hijo del segundo. Sus contemporáneos admiraron su saber enciclopédico, calificándolo de «el filósofo de los árabes».

OBRAS. Se le atribuyen unas doscientas cincuenta obras sobre las materias más variadas: medicina, matemáticas, óptica, astrono-

mía, música, política, etc. Varias fueron traducidas en Toledo. *De intellectu et intellecto. De somno et visione. De quinque essentiis* [1]. *Libro de la Filosofía primera. Sobre el alma. Sobre las definiciones de las cosas y sus descripciones. Sobre el modo de alejar la tristeza. Sobre el número de los libros de Aristóteles. Sobre el agente verdadero, primero y perfecto y del agente imperfecto o metafórico. Acerca de la unicidad de Dios y el fin del cuerpo del mundo. Sobre la existencia de sustancias incorpóreas. Sobre la causa de la generación y la corrupción. Sobre la quiddidad que no puede tener fin, y de lo que se dice «no tiene fin»* [2].

2. **Doctrina.** Es la primera gran figura de la filosofía musulmana. Conoció todas, o la mayoría, de las obras de Aristóteles, pero acomoda los conceptos aristotélicos a su fe musulmana (creación del mundo por Dios, providencia divina) y los mezcla con numerosos elementos de procedencia neoplatónica. La filosofía es un saber universal que abarca el conocimiento de toda la realidad y dirige la vida del hombre hacia el bien. En muchas materias coincide con la revelación del Corán, y es útil para explicarlo e interpretarlo.

1.º *Dios.*—Dios es uno y simple. No pueden afirmarse de El atributos positivos, sino solamente negativos, en cuanto que sirven para subrayar su trascendencia sobre el mundo y su distinción de todas las criaturas. La esencia de Dios no es sustancia ni accidente y está por encima de todos los géneros y especies. Solamente se puede definir de manera negativa.

Su existencia se demuestra porque un mundo contingente reclama un ser necesario, y porque el orden y la finalidad de las cosas exige un creador, ordenador y gobernador del Universo.

Dios es trascendente al mundo. Está fuera y por encima de todos los seres creados. El mundo no es eterno, sino creado por Dios en el tiempo. Dios es la causa primera de todas las cosas. Las ha creado de la nada por su voluntad omnipotente y conserva y gobierna todo el Universo con su providencia.

2.º *Los cuatro entendimientos.*—El Universo se divide en dos grandes zonas: una celeste, en que giran las esferas con movimiento circular, y otra terrestre o sublunar, región del cambio, de la generación y corrupción.

Hay cuatro clases de entendimientos: a) *Entendimiento siempre en acto*, que es la inteligencia de la última esfera celeste, la cual rige el mundo sublunar. Es una sustancia espiritual, se-

[1] Las tres traducidas al latín por Gerardo de Cremona. Edición A. Nagy, *Die philosophische Abhandlungen des Jaqub ben Ishaq al-Kindi:* Beiträge II 5 (Münster 1897).

[2] Cf. títulos árabes y ediciones en M. Cruz Hernández, o.c., I 67-68.

parada, que produce las formas inteligibles que se reciben en los entendimientos humanos individuales. b) *Entendimiento en potencia*, propio de cada hombre. Es el entendimiento posible, parte del alma individual, que está en potencia para recibir los inteligibles que provienen del entendimiento separado en acto. c) *Entendimiento que pasa de la potencia al acto.* Es el entendimiento posible, cuando recibe la actuación de las formas inteligibles que provienen del entendimiento en acto. d) *Entendimiento demostrativo*, que conserva la ciencia adquirida y puede transmitirla a otros por medio de la demostración. «Sententia eorum (Platón y Aristóteles) est quod intellectus est secundum quatuor species: Prima est intellectus qui semper est in actu. Secunda est intellectus qui in potentia est in anima. Tertia est intellectus cum exit in anima de potentia ad effectum. Quarta est intellectus quem vocamus demonstrativum» [3]. Si el alma del hombre se conserva pura, su verdad coincide con la del entendimiento agente y se mantiene en unión con él, alcanzando la profecía [4].

[3] A. CORTABARRÍA, *Las obras y la filosofía de Alfarabí y Al-Kindi en los escritos de San Alberto Magno* (Las Caldas de Besaya 1953) p.82-83.

[4] La fuente de las teorías musulmanas sobre el entendimiento es el tratado Περὶ ψυχῆς, de Alejandro de Afrodisias, del cual es una sección el *De intellectu et intellecto*, que fue conocido por los escolásticos medievales. Al comentar el oscuro pasaje del *De anima* de Aristóteles (III 5,430a 10-19), divide el entendimiento en tres especies: 1.º *Intellectus materialis*, potencial o pasivo (νοῦς ὑλικός). 2.º *Intellectus qui intelligit et habet habitum ut intelligat* (νοῦς καθ'ἕξιν). 3.º *Intelligentia agens* (νοῦς ποιητικός). Este último lo identifica con Dios, opinión que atribuye a su maestro Aristoteles. Es separado, divino y agente extrínseco del conocimiento. Este concepto lo recogen los filósofos musulmanes, pero modificándolo en el sentido de entenderlo como separado, pero distinto de Dios, e identificándolo con el alma de la última esfera celeste, común a todos los hombres y productor de las formas sensibles e inteligibles, que se reciben en los entendimientos pasivos, particulares de cada hombre.

En las versiones medievales, los dos últimos entendimientos señalados por Alejandro de Afrodisias se desdoblan en otros dos: el segundo, en *intellectus in effectu et intellectus in habitu*, y el tercero, en *intellectus agens* e *intellectus adeptus*, que corresponden al νοῦς ἐπίκτητος y al que, según Aristóteles, viene de fuera (ἔξωθεν, θύραθεν). Conforme a lo cual tendríamos la siguiente división:

Intellectus...
- 1.º *Materialis* (νοῦς ὑλικός). Pasivo o potencial, propio de cada hombre.
- 2.º *Qui intelligit et habet habitum ut intelligat* (νοῦς καθ'ἕξιν)
  - a) *In effectu*. En acto transeúnte.
  - b) *In habitu*. En acto habitual.
- 3.º *Agens* (νοῦς ποιητικός)
  - a) *Adeptus* (νοῦς ἐπίκτητος) Adquirido y propio de cada hombre.
  - b) *Agens* (ἔξωθεν, θύραθεν) Separado y común a todos los hombres.

G. THÉRY, O.P., *Alexandre d'Aphrodise* (Bibl. Thomiste, 1926) p.20;

Este extraño concepto de un entendimiento agente común a todos los hombres, que suministra las formas inteligibles a todos los entendimientos pasivos, o en potencia, propios de cada individuo, pasará de Al-Kindi a todos los filósofos árabes.

ALFARABI (h.870-950) ('Abu Nasr Muhammad ben Muhammad ben Tarjan ben Uzlag).—1. **Vida y obras.** Natural de Farab (Turquestán persa). Estudió en Bagdad con el médico cristiano Matta ibn Yunus, y fue condiscípulo del traductor Abu Bisr Matta, también cristiano. Vivió en Alepo y Damasco en la corte del emir Sayf al-Dawlat. Su cultura abarcaba enciclopédicamente todo el saber de su tiempo: filosofía, matemáticas, medicina, música, etc. Sus contemporáneos lo llamaron el segundo maestro (el primero había sido Aristóteles, el tercero era Avicena). Fue profundamente religioso y estuvo afiliado al sufismo.

OBRAS. Quedan 31 tratados en árabe, seis en traducción hebrea y tres en latina. Comentó o parafraseó varias obras de Aristóteles, entre ellas la *Etica a Nicómaco* y el *Organon*, así como la *Isagoge* de Porfirio. *Libro de la concordancia entre las opiniones de los dos sabios, el divino Platón y Aristóteles* [5]. *Catálogo de las ciencias* [6]. *Sobre los significados de la palabra inteligencia* [7]. *Sobre el gobierno de las ciudades. Sobre las opiniones de los miembros de la ciudad ideal. Las tendencias de los filósofos. Joyas de la sabiduría. Sobre la esencia del alma. Los problemas fundamentales* [8]. *Sobre los fines que se propuso Aristóteles en todos los libros de la Metafísica. Acerca de lo que conviene saber antes de estudiar filosofía* [9].

2. **Concordancia entre Platón y Aristóteles.** Alfarabí conoció las obras fundamentales de Aristóteles *(Metafísica, De anima, De caelo et mundo* y el *Organon* completo) y escribió comentarios a muchas de ellas. De Platón cita el *Fedón, Político, República, Timeo* y *Carta VII.* De los cuatro libros que dedicó a la conciliación entre los dos grandes representantes de la filosofía griega, solamente uno ha llegado a nosotros.

Su crítica es aguda y ceñida. Pero su mentalidad se mantiene dentro del neoplatonismo, a lo que contribuyó el conside-

E. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'agustinisme avicennissant:* AHDLMA V (1929-1930, 1953).

[5] D. CABANELAS, *Al-Farabi y su «Libro de la concordia entre Platón y Aristóteles»:* Verdad y Vida 8 (1950) 332-333.

[6] Versión incompleta de Gundisalvo y Juan Hispano y completa de Gerardo de Cremona. Edición y traducción por A. GONZÁLEZ PALENCIA (Madrid 1932).

[7] *De Intellectu et intellecto,* ed. E. GILSON: AHDLMA V (1930).

[8] Versión de Gundisalvo, «Flos Alpharabii». Edición M. CRUZ HERNÁNDEZ, *El «Fontes quaestionum»:* AHDLMA XVIII (1951) 303-323.

[9] Títulos árabes y ediciones, cf. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Filosofía hispano-musulmana* I 75-77.

rar como obra auténtica la *Teología de Aristóteles*, la cual, por otra parte, le ofrecía un medio fácil de demostrar su coincidencia con Platón. De hecho, el sistema de Alfarabí está construido conforme a un esquema netamente neoplatónico, haciendo entrar algunos elementos aristotélicos. Es un cuadro cuyas líneas generales se consolidarán en los siguientes filósofos musulmanes, hasta Averroes, que intentará depurar el aristotelismo de sus adherencias neoplatónicas. El simple título de su *Ciudad ideal* evoca la influencia platónica. En «páginas de una concisión y limpidez admirables, nos ofrece una especie de *Suma*, que parte de Dios y desciende por la escala de los seres, terminando en aspiraciones de tendencia mística»[10]. Por lo demás, Alfarabí concibe la filosofía griega como un todo homogéneo, sin solución de continuidad[11].

3. **Clasificación de las ciencias.** En su *Catálogo de las ciencias* ofrece la clasificación que damos en la página siguiente y que revela la influencia aristotélica[12]:

4. **Teología. Dios y sus atributos.** Alfarabí indica varios principios sobre los cuales puede establecerse una demostración válida de la existencia de Dios. Pero adopta el procedimiento neoplatónico, partiendo del concepto del Uno. Dios es el «Ser primero, causa de todos los seres, exento de toda imperfección, eterno, subsistente por sí mismo y no por ninguna causa extraña». A este concepto de Dios aplica la noción aristotélica de las cuatro causas. Dios no es materia, ni tiene materia, ni subsiste en ningún sujeto corpóreo. Tampoco tiene

[10] J. KARAM, *La Ciudad virtuosa de Alfarabí:* Ciencia Tomista 58 (1939) 95.

[11] «Lo cual nos explica el sincretismo de la época, que plagiaba por igual a todas las escuelas, con absoluta tranquilidad de conciencia» (J. KARAM, ibid., p.95).

[12] «Los antiguos daban a cada una de estas dos cosas, es decir, a las ideas o inteligibles y a las palabras que las expresan, un mismo nombre: *razón* y *verbo;* pero a las ideas las denominaban «el *verbo* o la razón interior, grabada en el alma»; aquello mediante lo que se expresa el verbo interior, lo denominaban «el *verbo* o la razón exteriorizada por la voz» *(Catálogo de las ciencias,* ed. GONZÁLEZ PALENCIA, p.22). Es fácil identificar este concepto con el λόγος ἐνδιάθετος y el λόγος προφορικός de los estoicos.

«La *lógica* tiene de común con la *gramática* el dar, como ésta, reglas acerca del uso de las palabras; y se distingue de ella en que la gramática da tan sólo las reglas propias y privativas de las palabras de un pueblo determinado, mientras que la lógica da las reglas comunes y generales para las palabras de todos los pueblos» (ibid., p.22; cf. p.23-24).

En cuanto a la *metafísica,* puede apreciarse cómo comienza a recargarse con elementos extraños el campo que Aristóteles había reservado, exclusivamente, para su *teología.*

1) Ciencias del lenguaje
   - Gramática.
   - Escritura.
   - Lectura.
   - Poesía (métrica).

2) Lógica (*Organon*, de Aristóteles)
   - Categorías.
   - Perihermeneias.
   - Primeros Analíticos (silogismo).
   - Segundos Analíticos (demostración apodíctica).
   - Tópicos (lugares dialécticos).
   - Refutaciones sofísticas.
   - Retórica.
   - Poética.

3) Matemáticas
   - Aritmética.
   - Geometría (elementos de Euclides).
   - Optica.
   - Astronomía (prescinde de la Astrología).
   - Ciencia de los pesos (balanzas).
   - Mecánica (ingeniería, álgebra, arquitectura, agrimensura, maquinaria, etc.).

4) Física
   - Física *(De naturali auditu)*.
   - Del cielo y del mundo *(De caelo et mundo)*.
   - Generación y corrupción *(De gen. et corruptione)*.
   - Meteorología *(De impressionibus superiorum)*.
   - Mineralogía *(De mineris)*.
   - Botánica *(De plantis)*.
   - Zoología *(De animalibus)*.

5) Metafísica (ciencia divina)
   - De las esencias y sus accidentes en cuanto esencias.
   - De los principios básicos para la demostración en las ciencias especulativas particulares.
   - De los seres que no son cuerpos ni están en los cuerpos (el ser supremo, Dios).

6) Ciencia política.
7) Ciencia del derecho.
8) *Kalam* (teología musulmana).

cantidad ni magnitud. Ni forma, porque toda forma corpórea subsiste en algún sujeto material. Ni causa eficiente, porque no recibe su existencia de ninguna otra causa. Ni causa final, porque no se ordena a ningún otro fin.

Es uno y único, con unidad absoluta e indivisible. «Es el todo en forma de unidad». No tiene género ni diferencia. Su unidad se opone a la pluralidad de las cosas sensibles, y su necesidad, a la contingencia de todos los demás seres.

Alfarabí subraya vigorosamente la trascendencia de Dios y su absoluta distinción de las criaturas. El ser de Dios es propio suyo y distinto de todos los demás seres. Dios no tiene contrario. Más que esencia es una superesencia. En él se identi-

fican la esencia y la existencia. «Sólo adquiere la existencia cuando se manifiesta».

Es inteligente en acto. Se conoce a sí mismo, y su vida es «la más excelente intelección del más excelente inteligible por la más excelente inteligencia». En eso consiste su felicidad.

Es sumamente inteligible en sí mismo. Mas no para nuestra inteligencia, que queda deslumbrada ante su infinita perfección. Es absolutamente simple; no hay en él género ni diferencia, y, por lo tanto, es inefable e indefinible. Sólo podremos conocerlo cuando nuestra inteligencia se separe del cuerpo y se convierta en inteligencia pura. A Dios se le pueden aplicar los noventa y nueve «nombres divinos». Pero sólo en cuanto que expresan las relaciones de las criaturas para con El, sin que afecten a la simplicidad de su esencia.

5. **Ser necesario y ser contingente.** Alfarabí introduce un concepto que recogerá Avicena y que tendrá amplias resonancias en toda la filosofía oriental y occidental. Buscando un criterio para establecer la distinción entre Dios y los seres creados, se fija sobre todo en la contraposición de sus caracteres, ser *incausado* y seres *causados*, ser *necesario* y seres *contingentes*. Lo que distingue esencialmente a unos de otros es precisamente el modo como corresponde a sus esencias el acto de la existencia. Ser necesario es aquel en el cual su existencia actual se identifica necesariamente, en el concepto y en la realidad, con su esencia, de suerte que es imposible concebirlas como distintas y separadas. Es un ser existente, en el cual su esencia y su acto de existir son una misma cosa. Dios existe necesariamente. No puede no adquirir existencia ni tampoco la puede perder.

En cambio, no sucede lo mismo con todos los demás seres. Son seres contingentes, que existen después de no haber existido. Sus esencias pertenecieron primeramente a la categoría de potenciales o simples, y después, en un momento dado, recibieron el acto de la existencia. Pero esa existencia en acto no se identifica con su esencia, sino que pueden perderla y dejar otra vez de existir. Por lo tanto, la existencia es en ellos un *accidente* que sobreviene a su esencia posible o potencial [13].

Se ha discutido mucho en el sentido de estas afirmaciones de Alfarabí. ¿Tienen solamente un valor lógico, conceptual, o también valor ontológico? Es decir, ¿se trata de una distinción entre simples conceptos o de una distinción extensible a

[13] (*Joyas de la Sabiduría, Fusús*, § 1-3, traducción de Mlle. A. M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina* (París 1937) p.39.133-134.

la realidad ontológica? No nos detendremos ahora a examinar el problema. Lo haremos más adelante, al exponer la doctrina de Santo Tomás. De momento solamente haremos notar que, a nuestro juicio, tanto la contraposición de Alfarabí como la de Avicena, planteada en función del binomio *ser necesario-ser contingente*, es plenamente legítima y tiene valor tanto en el concepto como en la realidad. Ni Alfarabí ni Avicena entienden tratar de simples conceptos, sino que con ella pretenden señalar la diferencia esencial que distingue *en la realidad* a Dios (ser necesario) de los seres creados (contingentes).

Alfarabí no presenta su doctrina como un hallazgo nuevo, sino con toda naturalidad, al principio de su *Joyas de la Sabiduría*, como una consecuencia clara de la distinción entre el ser necesario e incausado (Dios) y el ser causado y contingente (criaturas). Sólo Dios, acto puro, existe *necesariamente*. Pero todos los demás seres, mezclados de acto y potencia, no existen necesariamente, sino que llegan a la existencia actual recibiéndola de una causa extrínseca y anterior a ellos.

No se trata, pues, de una distinción puramente *conceptual*, la cual es evidente. En el concepto de Dios no podemos separar su esencia de su existencia. Pero en todas las demás cosas podemos concebir su esencia, sin que por eso podamos afirmar su existencia. Se trata también de una distinción con valor *ontológico*, que diferencia a Dios, ser necesario, cuya esencia es siempre actual y existe necesariamente, de los seres contingentes, los cuales ahora son, pero antes no fueron, y ahora son, pero pueden perder la existencia actual y dejar de ser. Por lo tanto, en Dios la existencia es esencial, mientras que en todos los demás seres es un *accidente* que les *sobreviene*, que reciben de una causa extrínseca que los hace pasar de la potencia al acto, que tienen y que pueden perder o dejar de tener. Por lo tanto, en los seres contingentes, es decir, en todos excepto Dios, su esencia y su existencia son completamente distintas, tanto en el concepto como en la realidad.

6. **La emanación de los seres.** a) *El mundo supraceleste. Las diez inteligencias.*—Establecida la existencia de Dios como ser único y simplicísimo, trata Alfarabí de explicar el tránsito de la unidad a la multiplicidad. Con ello aborda un difícil problema, en que entran en juego la enseñanza coránica de la creación, el dualismo aristotélico entre Dios y el mundo, y el concepto jerárquico del neoplatonismo, que hacía derivar del primer principio toda la multiplicidad de los seres, sin alterar su unidad esencial. A ello hay que añadir el concepto cíclico

de una evolución-involución, que procede quizá de alguna infiltración estoica, y que hemos podido apreciar en los Hermanos de la Pureza.

Alfarabí conserva algo del dualismo platónico-aristotélico. Parte de la contraposición de dos extremos: por un lado, Dios, eterno y trascendente, y por otro, la materia, también eterna, aunque sujeta a la acción «creadora» de Dios. Entre esos dos extremos traza Alfarabí un cuadro de la derivación escalonada de los seres, en que unos proceden de otros por una «creación» que tiene gran parecido con una emanación.

1.º Dios es el Uno y el primer principio. De El procede inmediatamente el segundo ser, que es la *primera Inteligencia*, pura, absolutamente incorpórea y no unida a ningún cuerpo. En ella está contenido el mundo de las Ideas.

2.º La primera Inteligencia se conoce a sí misma y conoce al Uno-Dios, del cual procede. En este conocimiento consiste su felicidad. Al conocer a Dios produce un tercer ser, la *segunda Inteligencia*, el Poder *(amr)*, que es también una forma inmaterial. Esta, al conocerse y reflexionar sobre sí misma, produce el Alma del primer cielo; y al conocer su esencia como posible, produce el cuerpo de la novena esfera, la cual consta ya de materia y forma. Este mismo proceso se repite en los demás grados descendentes del ser.

3.º La Inteligencia-Poder, al conocer la Inteligencia de donde procede, produce el cuarto ser, que es otra Inteligencia incorpórea. Y, al reflexionar sobre sí misma, produce el alma y el cuerpo del cielo de las estrellas fijas.

4.º A su vez, el cuarto ser, al reflexionar sobre sí, produce el cuerpo y el alma de la esfera de Saturno. Así prosigue el proceso, del cual resultan:

5.º La Inteligencia y la esfera de Júpiter.
6.º La Inteligencia y la esfera de Marte.
7.º La Inteligencia y la esfera del Sol.
8.º La Inteligencia y la esfera de Venus.
9.º La Inteligencia y la esfera de Mercurio.
10. La Inteligencia y la esfera de la Luna. Esta última es el *Entendimiento activo*, del cual se derivan las formas de las cosas del mundo sublunar y las especies inteligibles que actúan sobre los entendimientos particulares de los hombres.

Tenemos, pues, que del Dios-Uno proceden por emanación descendente nueve Inteligencias incorpóreas, a las que corresponden nueve esferas celestes, en conformidad con el sistema de Ptolomeo. Cada una de ellas es como sombra de la anterior. Las esferas se mueven circularmente y no tienen contrario.

lunar, que siempre está en acto, irradiando sin cesar formas sensibles a los seres materiales, y formas inteligibles a las inteligencias espirituales. Ejerce una función iluminadora respecto del entendimiento humano, al cual informan las especies inteligibles que proceden de él, haciéndolo pasar a través de los tres estados: de la potencia (primer entendimiento) al acto (segundo entendimiento), y, por último, cuando se poseen las formas con perfección y de manera habitual, al entendimiento adquirido (tercer entendimiento).

Esta teoría del Entendimiento agente separado le sirve a Alfarabí para explicar la unión mística y la profecía. Los filósofos se unen al Entendimiento agente por un proceso intelectivo. Los profetas, por la imaginación y en sueños. El Entendimiento agente separado es el ángel Gabriel, que reveló el Corán a Mahoma. Con lo que tenemos una mística intelectualista, contrapuesta a la afectiva de los sufíes.

AVICENA (980-1037) (Abu Ali al-Husayn ben Abd Allah ben al-Hasan ben Ali ibn Sina).—1. **Vida y obras.** Nació en Afsana, cerca de Bujara (Turquestán persa). Aprendió precozmente toda la enciclopedia del saber de su tiempo: geometría, astronomía, física, medicina, derecho, teología, etc.

A los veinte años era ya médico famoso. Curó al gobernador del Jurasán, el cual le permitió el acceso a su rica biblioteca, donde había obras de Aristóteles, Porfirio, Euclides, Alejandro de Afrodisias, Ptolomeo y Alfarabí. Leyó cuarenta veces la *Metafísica* de Aristóteles, hasta aprenderla de memoria, sin lograr entenderla. Hizo limosnas para que Dios le iluminara, pero en vano; hasta que un tratado de Alfarabí le hizo comprender su sentido.

Recorrió muchas cortes de príncipes ejerciendo la medicina. Se dijo de él que «sus libros de filosofía no le enseñaron el arte de vivir bien, ni los de medicina el de vivir mucho». Finalmente, contrajo una enfermedad crónica, de la que murió en Hamadán a los cincuenta y ocho años. Fue profundamente creyente y religioso y se esforzó por concordar su fe con la filosofía.

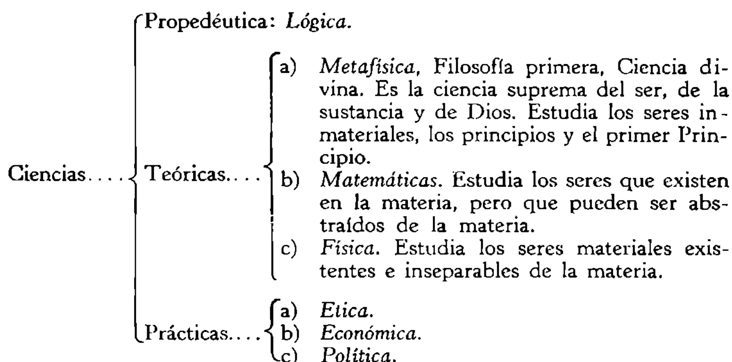
OBRAS.—Se le atribuyen unos 200 títulos, que corresponden a una verdadera enciclopedia sobre las materias más variadas: metafisica, lógica, psicología, medicina, física, astronomía, música, gramática, retórica, poética, teología. Las más importantes son las siguientes: *La curación* (Al-Sifa), gran enciclopedia que abarca metafísica, lógica, matemáticas, psicología, física, astronomía [15]. *La salvación* (Al-Nayat), compendio de la anterior [16]. *Libro de los teo-*

[15] Conocida con el nombre de *Sufficientia* o *Communia naturalium* por los escolásticos medievales. Tradujeron varias partes Gundisalvo y Juan Hispano *(Metaphysica, De anima)* y Miguel Escoto *(De animalibus)*.

[16] NEMATALLAH CARAME, *Avicennae Metaphysices Compendium* (Roma 1926).

remas y de los avisos [17]. *La ciencia oriental* (sólo se conserva la lógica). *Las fuentes de la sabiduría. División de las ciencias intelectuales. Compendio de las definiciones* [18]. *Tratado sobre el alma. Poema sobre el alma* [19]. *Tratado sobre la liberación del temor a la muerte. Sobre el pájaro* (mística). *Sobre la oración. Canon de Medicina* (Al-Qanun fi-Tibb) [20].

2. **Actitud filosófica.** Avicena continúa la orientación filosófica de Alfarabí, pero le supera en vigor y profundidad de pensamiento. Como todos los musulmanes, adopta un esquema de fondo neoplatonizante, mezclado con elementos aristotélicos, encuadrado en la astronomía de Ptolomeo. En su noción y división de la filosofía adopta también el esquema aristotélico, pero concebido con un criterio neoplatonizante, que contribuirá a transmitir a la Edad Media un concepto confuso de los grados del ser y del saber.



La ciencia suprema (divina) es la metafísica. Pero en ella involucra la teología con temas que pertenecen a la filosofía primera. Este conglomerado será recogido por la escolástica medieval a través de Gundisalvo.

Es notable el orden que establece en el estudio de las distintas ramas del saber. «Ordo vero huius scientiae est, ut discatur post scientias *naturales* et *disciplinales* (física y matemáticas). Sed post naturales ideo, quia multa de his, quae conce-

[17] Traducida al francés por Mlle. A. M. Goichon (París 1951).

[18] A. M. Goichon, *Introduction à Avicenne. Son Epître des définitions* (París 1933).

[19] Edición y trad. española por M. Cruz Hernández: Boletín Universidad de Granada, 91 (1952).

[20] Tratado conocidísimo en la Edad Media. Traducción de Gerardo de Cremona. Títulos árabes y relación de otras obras en M. Cruz Hernández, *Filosofía hispano-musulmana* I 107-110; Id., *La metafísica de Avicena* (Granada 1949).

duntur in ista, sunt de illis, quae iam probata sunt in naturali, sicut generatio et corruptio et alteritas et locus et tempus et quod omne quod movetur ab alio movetur, et quae sunt ea, quae moventur ad primum motorem, etc. Post disciplinales vero ideo, quia intentio ultima in hac scientia est *cognitio gubernatoris Dei altissimi* et *cognitio angelorum spiritualium* et ordinum suorum, et *cognitio ordinationis in comparatione circulorum*, ad quam scientiam impossibile est pervenire nisi per cognitionem astrologiae. Ad scientiam vero astrologiae nemo potest pervenire nisi per scientiam arithmeticae et geometriae. Musica vero et particulares disciplinalium et morales et civiles utiles sunt, non necessariae, ad hanc scientiam» [21].

En cuanto al ámbito de la filosofía le asigna un objeto universal, que abarca toda la realidad: «Dicimus quod intentio philosophiae est comprehendere veritatem omnium rerum, quantum possibile est homini comprehendere».

3. **Teología.** Conforme a un esquema neoplatónico semejante al de Alfarabí, presenta Avicena los seres, escalonados en grados descendentes de perfección. 1.º En la cumbre de todas las cosas, Dios, ser necesario, absolutamente trascendente y causa de todos los demás seres. 2.º El mundo celeste. 3.º El mundo sublunar terrestre.

Santo Tomás le atribuye la prueba de la existencia de Dios partiendo de la contingencia de los seres del mundo, la cual reclama la existencia de un ser necesario que los haya hecho pasar del orden posible al actual (tercera vía). Más bien parece que Avicena prefiere plantear la cuestión de la existencia de Dios, no en forma de una demostración *a posteriori*, partiendo de los seres del mundo sensible para llegar a una causa necesaria, sino *a priori*, adoptando el procedimiento neoplatonizante de analizar el concepto de ser necesario. Ser necesario es aquel al cual le pertenece esencialmente la existencia, de suerte que basta con pensar su concepto—prescindiendo de los seres sensibles particulares—para que tengamos que afirmar necesariamente su existencia. «El ser necesario es el ser que sería contradictorio concebir como no existente». «Medita cómo para establecer la existencia del ser primero, su necesidad, su independencia de toda materia, nuestra explicación sólo necesita referirse al ser mismo» [22].

Así, pues, para afirmar la existencia de Dios, Avicena no cree preciso partir de los seres concretos y contingentes del

[21] *Metaphysica* tr.1 c.3 (Venecia 1508) fol.71. Cf. A. Birkenmajer, *Avicennas Vorrede zum Liber Sufficientiae:* Rev. Néosc. Phil. (1934).

[22] M. Cruz Hernández, *Filosofía hispano-musulmana* I 131.

mundo sensible. Le basta con pensar su concepto de ser necesario para afirmar inmediatamente su existencia. Así lo entendió Enrique de Gante: «Hoc, ut credo, intellexit Avicenna, cum dixit quod possit homo scire Deum esse ex via propositionum universalium intelligibilium, non ex via testificationis sensibilium» [23].

Con lo cual tendríamos un punto de partida y un proceso *a priori* semejante al de los neoplatónicos. Plotino partía de su concepto de Uno, cuya realidad consideraba evidente, y después intentaba explicar la multiplicidad de los seres. Avicena parte del concepto de ser necesario y desde él intenta explicar la multiplicidad de los seres contingentes. Es decir, que no asciende de la existencia de los seres contingentes a la de un Ser necesario, sino que desciende del concepto de Ser necesario a la realidad de los seres contingentes.

Es un punto de partida y un proceso que implican la falacia de identificar el concepto abstractísimo de ser en cuanto ser, propio de la filosofía primera, con el ser ontológico trascendente, realísimo y concretísimo, al que debe llegar la teología. Son dos ciencias distintas, que deben seguir procedimientos muy distintos para llegar también a dos términos completamente distintos, pero cuya confusión ha tentado siempre a inteligencias que para llegar a Dios tratan de buscar caminos más fáciles y directos que los que pasan por el largo rodeo de las criaturas del mundo sensible.

4. **Ser necesario y ser contingente. La esencia y la existencia.** Pero ese concepto de Dios no es tan puro ni tan primario como quizá pensaba Avicena. Se basa en su contraposición, vigorosamente subrayada, entre el ser necesario y el contingente, concepto capital que domina toda su filosofía. La distinción fundamental entre Dios y los demás seres consiste en la distinta manera de convenir la existencia a sus esencias respectivas. A la esencia divina le conviene necesariamente, de suerte que en Dios se identifican la esencia y la existencia. Dios no puede concebirse sino existiendo. Pero a las esencias de todos los demás seres la existencia sólo les conviene contingentemente. Podemos concebir sus esencias sin que impliquen necesariamente la existencia. Son esencias posibles, que pueden llegar o no a la existencia. Por lo tanto, en todos los seres posibles la existencia es un accidente que *sobre-*

[23] *Summa* I 12,9; ed. Ferrara 1646, p.52; M. Cruz Hernández, *Algunos aspectos de la existencia de Dios en la filosofía de Avicena:* Al-Andalus 12 (1947) 97-122; Id., *Introducción al estudio del argumento ontológico:* Revista de Filos. 11 (Madrid 1952) 3-36.

viene a su esencia mediante la intervención de una causa eficiente extrínseca. Y aun cuando esa causa sea necesaria—para Avicena, la creación es eterna y necesaria, y no un acto libre de la voluntad de Dios—, la existencia puede sobrevenirle necesariamente *de hecho*, pero no *de derecho*, porque la esencia de los seres posibles no implica necesariamente la existencia.

Esta distinción, ¿tiene en Avicena un simple sentido conceptual o se refiere al constitutivo ontológico de los seres? Avicena como Alfarabí, al contraponer el ser *contingente* al *necesario*, no lo hacen solamente en un orden conceptual, sino que se refieren a su constitución real, ontológica, buscando un criterio para distinguirlos entre sí. La contraposición, tanto en el concepto como en la realidad, es entre un ser necesario, existente y que no puede menos de existir, en el cual la existencia es algo esencial a su esencia, y, por lo tanto, ambas se identifican realmente; y por otra parte, los seres contingentes, existentes o no, los cuales no existen necesariamente, sino que en ellos la existencia es un *accidente* que *sobreviene* extrínsecamente a su esencia, en virtud de la intervención de una causa distinta y anterior a ellos. La existencia es un *accidente*, entendido en el sentido de predicable, no predicamental [24].

Si solamente tratara Avicena de conceptos, de contraponer esencias abstractas a esencias concretas, no necesitaba esforzarse demasiado para distinguirlas. Su distinción va mucho más adelante, tratando de distinguir entre Dios *creador* y los seres *creados*, entre la Causa suprema y lo *causado*, entre *Dios* y el *mundo*, que de El procede. Gracias a su distinción, Avicena puede evadirse del panteísmo, a pesar de su necesitarismo emanatista, señalando una frontera tajante que divide el ser necesario de Dios creador, de los seres creados y contingentes que proceden de El. Dios es el ser necesario, que existe desde toda la eternidad por sí mismo. En cambio, todos los demás seres son contingentes y dependen en su existencia actual de la primera Causa. Si les *sobreviene* el acto de la existencia, pasan a ser actuales, y sin existencia dejan de serlo. Por consiguiente, la existencia, o el acto de existir, es en los seres contingentes una realidad que se sobreañade extrínsecamente a su esencia, distinta de ella, y que reciben de Dios, que es la causa creadora, aunque cree necesariamente. Es decir, que, si las esencias contingentes pasan de ser posibles a ser actuales en

[24] La idea de la existencia como accidente en las criaturas se halla, antes que en Alfarabí y Avicena, en autores cristianos: «Esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas» (SAN HILARIO, *De Trinitate* VIII 2: PL 10,208).

virtud del acto de la existencia, ese acto no es un simple concepto, sino una realidad, y el distinto modo de convenirle a sus esencias es lo que distingue esencialmente a Dios de los seres creados. Si la distinción entre el modo de convenir el acto de la existencia a la esencia de Dios y a la de los seres creados es sólo conceptual, también sería puramente conceptual la distinción entre unos y el otro, con lo cual no se salvaría el panteísmo, que es lo que trata de evitar Avicena.

Así lo entendió Maimónides, y tras éste Santo Tomás, en el cual, como veremos, confluyen varias líneas de pensamiento que conducen todas a una misma conclusión: la distinción real de la esencia y la existencia, como base fundamental para distinguir a Dios de las criaturas.

Averroes reprochará a Avicena por haber establecido esta distinción dentro de su concepto de una «creación» eterna y necesaria, y tiene razón en subrayar esta deficiencia en el concepto aviceniano del ser contingente. A lo más podría salvarse distinguiendo que a ese ser le corresponde la existencia *de hecho*, pero no *de derecho*. Por lo demás, Averroes, que también establece la «creación» *ab aeterno* y necesaria, propondrá a su vez un criterio muy semejante para distinguir el ser de Dios del de las criaturas.

5. **La esencia de Dios y sus atributos.** Dios está en la cumbre de todos los seres. Es la primera causa de todas las cosas, acto puro, simplicísimo, perfectísimo, inmutable, inefable, indefinible. Es un pensamiento que se piensa a sí mismo y que conoce en sí mismo todos los demás seres; una voluntad que se quiere a sí misma, una vida que no vive. No tiene principio ni fin. Siendo simplicísimo, no pueden darse en Dios atributos positivos, sino solamente negativos o de relación. Los nombres positivos que le atribuimos solamente tienen un sentido negativo. Así, decir que es *uno*, significa que carece de partes y de multiplicidad. *Simple*, que no es compuesto. *Perfecto*, que nada le falta ni carece de nada. *Verdadero*, que en El no hay mezcla de no-ser. *Necesario*, que no tiene causa.

6. **La emanación de los seres.** a) *El mundo celeste.*—De Dios, ser necesario, dimanan (*sudur* = emanación) o fluyen (*fayd* = flujo) todos los demás seres *ab aeterno* y necesariamente. Conforme al principio neoplatónico «de lo Uno no procede más que lo uno», Avicena afirma que Dios solamente puede tener un acto simplicísimo, por el cual se conoce a sí mismo. De ese acto de conocimiento procede el primer Ser causado, que es la primera Inteligencia. Esta Inteligencia es

necesaria, porque procede necesariamente de Dios. Pero se distingue de El en que éste es el Ser necesario *per se*, mientras que aquélla es un ser necesario *por otro*. Por haber sido causada es también contingente. La Inteligencia es numéricamente una, pero su esencia no es simple, sino compuesta, porque hay en ella mezcla de posibilidad. Su esencia no se identifica con su existencia.

A partir de esta Inteligencia prosigue la emanación, en forma de tríadas, en que por un proceso lógico-psicológico, combinado con la astronomía de Ptolomeo, se va formando una serie de nueve inteligencias, nueve almas y nueve esferas concéntricas, que constituyen el mundo celeste.

El mecanismo de la procesión es semejante al que hemos visto en Alfarabí. La primera Inteligencia conoce a Dios como distinto de sí, y al conocerlo produce una segunda Inteligencia. Conoce también su propia esencia como necesaria, en cuanto que procede necesariamente de Dios, y así produce el Alma motora de la esfera más lejana que envuelve todo el Universo. Se conoce también a sí mismo como contingente, y de este conocimiento resulta el *Cuerpo*, o la materia (éter) de esa misma esfera.

De la misma manera se van repitiendo las fases descendentes de la «creación» por este orden: 1.° Inteligencia, cuerpo y alma de la esfera celeste más lejana. 2.° Inteligencia, cuerpo y alma de la esfera de las estrellas fijas. 3.° Inteligencia, cuerpo y alma de la esfera de Saturno. 4.° Inteligencia, cuerpo y alma de la esfera de Júpiter. 5.° Inteligencia, cuerpo y alma de la esfera de Marte. 6.° Inteligencia, cuerpo y alma de la esfera del Sol. 7.° Inteligencia, cuerpo y alma de la esfera de Venus. 8.° Inteligencia, cuerpo y alma de la esfera de Mercurio. 9.° Inteligencia, cuerpo y alma de la esfera de la Luna, que es la última esfera celeste animada.

Avicena identifica las inteligencias y las almas celestes con los ángeles, que son seres inmateriales e inmortales. El primer grado lo forman los querubines, que son los más cercanos a Dios, los ángeles que cuidan de los cielos y los tronos. A continuación siguen las almas angélicas que mueven las esferas celestes y tienen cuidado del mundo físico sublunar; hacen de intermediarios entre éste y el mundo celeste y preparan la materia para recibir la acción de las formas que les suministra la última Inteligencia, que es la de la esfera lunar, incorruptible y siempre en acto.

A esta última inteligencia llega ya muy debilitado el poder creador. Carece de fuerza para producir otra inteligencia. Pero

tiene todavía una doble función sobre el mundo terrestre: a) *Física*, producir las formas sensibles y las almas humanas, las cuales se unen a cuerpos materiales, dando origen a toda la variedad de los seres corpóreos. Preside el desarrollo de la materia y regula las mutaciones sustanciales. b) *Psicológica*, suministrando las formas inteligibles a los entendimientos pasivos humanos, los cuales son actuados por la acción del Entendimiento agente común.

En Avicena aparece claramente el *hilemorfismo universal*. «Todas las cosas son forma o materia, o compuestas de materia y forma». Las esferas pertenecientes al mundo celeste están compuestas de materia y forma. Pero su materia es mucho más pura y sutil que la terrestre (éter), y solamente pueden tener una forma, fija e invariable. Por esto son incorruptibles. Tienen movimiento circular, el cual no tiene contrario.

b) *El mundo terrestre*.—En el mundo sublunar se hallan los seres corpóreos, móviles y corruptibles, escalonados también en una jerarquía de perfección por razón de sus formas. Avicena adopta la teoría hilemórfica, pero introduciendo en ella modificaciones de carácter platónico, que repercutirán fuertemente en la escolástica del siglo XIII.

Todos los seres corpóreos se componen de materia y forma. Pero en el concepto de forma no sigue a Aristóteles, según el cual las formas corpóreas materiales no vienen de fuera, sino que salen o son sacadas de la misma materia por la acción de la causa eficiente. Avicena, por el contrario, enseña que todas las formas son producidas por el Entendimiento agente lunar, el cual ejerce su influjo en las mutaciones y generaciones del mundo sensible.

Avicena adopta las cuatro causas aristotélicas: material, formal, eficiente y final. Su noción de materia tiene mucho más de platónica que de aristotélica. La concibe como pura potencia, receptividad y privación, subrayando tanto esta minimización de su ser, que casi viene a identificarla con el no-ser. La materia es el mal, por lo menos en sentido relativo, en cuanto que es la raíz de la multiplicidad de los seres, alejándoles de la unidad del ser necesario. No tiene por sí misma ninguna realidad. Todo su ser le viene de la forma, a la cual tiende de manera natural, por un apetito vil y carnal: «La materia, por temor de permanecer siempre como en un árido desierto, desea la forma ausente» [25]. «La materia es semejante a una mujer

[25] Mlle. A. M. GOICHON, en su concienzudo trabajo *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina* (París, Desclée de Brouwer, 1937), ha recogido numerosos textos que confirman la distinción real.

vil y deshonrada, de la que nos compadecemos porque su fealdad es bien notoria; siempre que levanta el velo, sus mismos defectos físicos ocultan su mancha» [26].

Las esferas celestes ejercen su acción sobre la materia y la preparan con sus influencias para que pueda recibir la acción de las formas procedentes del Entendimiento agente. La primera forma que recibe es la de *corporeidad* («forma corporeitatis»), que le da el primer ser y la prepara para recibir la de *cantidad* («*forma* corporis»), con la cual queda la materia dividida cuantitativamente en porciones distintas y *con dimensiones determinadas* («signata quantitate determinata»). De esta manera, la materia, dividida por la cantidad, es el principio de individuación o multiplicación de los seres corpóreos, y sus distintas porciones quedan dispuestas para recibir la *forma específica*, la cual, a su vez, se individualiza al ser recibida sobre la materia. De esta manera, forma y materia ejercen entre sí una causalidad recíproca. La materia sobre la forma, una causalidad receptiva e individualizadora; y la forma sobre la materia, una causalidad determinante. En lo cual tenemos una anticipación de la pluralidad de formas del «agustinismo» medieval [27].

7. **Antropología.** También en la antropología aviceniana aparecen mezclados elementos aristotélicos y platónicos, con neto predominio de los segundos. Además de las formas corpóreas, propias de los seres inferiores del mundo sensible, hay otras incorpóreas y vitales, o almas, que son propias de los seres vivientes, entre las cuales hay distintos grados de perfección: 1.º, *vegetativas*, de las plantas, que carecen de conocimiento y elección; 2.º, *sensitivas*, de los animales, que tienen

«Sache que deux choses appartiennet à l'effect produit par l'agent, lorsque celui-ci donne l'existence à une chose après qu'elle n'a pas été; un non-être, *adam*, qui a précédé, et une existence, *wujud*, qui est actuelle, *fi'l-hal*. Dans le non-être précédent, l'agent n'a pas d'influence, mais il en a une dans l'existence que tient de lui la chose qu'il a faite. L'effect n'est effect que parce que son existence vient d'autrui; cependant, il lui était arrivé accidentellement, d'avoir le non-être de par son essence, *min datihi*, et ceci ne vient pas de l'influence de l'agent» (Najat, 347; «Sed accidit quod ei erat non esse ex sua essentia»: N. CARAME, 37-38). Cf. A. M. GOICHON, o.c., p.141.

[26] M. CRUZ HERNÁNDEZ, o.c., I p. 127.

[27] Aparte del pluralismo de formas, de Avicena proviene también un un concepto de la individuación de abolengo neoplatónico. Las esencias universales—humanidad—se multiplican numéricamente en individuos por la adición de accidentes que se les sobreañaden. Es la confusión entre el proceso de la constitución del «individuo» en el orden lógico, por adición de «diferencias», pasando de lo universal a lo individual; y del proceso de constitución del individuo en el orden ontológico. Pueden verse multitud de textos en A. M. GOICHON, o.c., p.67ss.

conocimiento y algo de elección; 3.º, *racionales*, de los hombres, que incluyen en sí las funciones de las dos anteriores. 4.º Hay también almas angélicas, o formas separadas, que siempre están en acto.

El alma humana es el acto del cuerpo, pero no siempre está en acto, sino también en potencia. No es un accidente, sino una sustancia, incorpórea, espiritual, distinta del cuerpo, al cual no está unida sustancialmente, sino a modo de amistad y colaboración. Su unión con el cuerpo es transitoria, y desea separarse de él cuando logra el hábito de la unión con el Entendimiento agente.

El alma respecto del cuerpo ejerce las funciones de actualizarlo, darle vida y perfeccionarlo. Todas las almas son iguales, y se diferencian por razón de los cuerpos a que están unidas. Cada alma es propia de cada cuerpo. El alma es inmortal. Después de la muerte sigue subsistiendo como forma separada y no vuelve a reencarnarse en otros cuerpos [28].

El cuerpo es el instrumento del alma para ciertas funciones vegetativas, sensitivas y racionales. Pero aun durante su unión con el cuerpo, el alma conserva su independencia y puede ejercer funciones propias por sí misma. El cuerpo sirve más bien para perturbarlas. Puede comprenderse, reflexionando sobre sí misma; recibir las especies inteligibles que le comunica el Entendimiento agente y adquirir la idea de ser uno y necesario y la noción de la existencia necesaria del ser primero sin necesidad de recurrir al testimonio de las criaturas [29].

[28] Santo Tomás expone de la siguiente manera el origen de las almas, según Avicena: «Res sub quodam ordine a primo principio prodiisse quidam philosophi opinati sunt: posuerunt enim a primo principio, quod Deus est, eo quod est unum et simplex, non potuisse immediate plura prodire, eo quod idem natum est facere idem (ARISTÓTELES, *De gen. et corrup.* I 11); et ideo a primo immediate procedit intelligentia prima, in quam incidit, ex eo quod ab alio esse habet, quaedam pluralitas potentiae et actus; et ita ab hac intelligentia, secundum hoc quod intelligit primum principium, dicunt effluere secundam intelligentiam, quae est minoris actualitatis quam prima, cum causatum sit deficiens a sua causa esentiali...; et sic deinceps usque ad ultimam intelligentiam... quam dicunt intelligentiam agentem: et ab hac dicit Avicenna *(De intellig.* c.4 div.3) effluere animas humanas et omnes alias formas substantiales in istis inferioribus...; et ideo omnibus intelligentiis attribuunt quemdam motum creationis, secundum quod earum actio nihil praesupponit ex parte rei quae producitur, sed tantum ex parte agentis, cuius actio firmatur super actionem causae superioris: ut sic sola actio primi principii possit vere dici creatio, quae non firmatur in alterius actione, sed in ipsa firmantur caeterae actiones» *(In II Sent.* d.18 q.2 a.2). Cf. *De potentia* q.3 a.4; *Quodl.* III q.3 a.6.

[29] M. CRUZ HERNÁNDEZ, o.c., I p.142. Puede verse un interesante esquema de las potencias y funciones del alma en E. GILSON, *Les sources gréco-arabes et l'augustinisme avicennissant:* AHDLMA (1929) IV p.61-62.

8. **Los dos entendimientos.** En Avicena hallamos una complicada interpretación de la función intelectiva, que ya hemos visto esbozada en Alfarabí. En el acto del entender entran en juego dos entendimientos distintos. Uno el entendimiento agente separado, unido a la esfera lunar, el cual siempre está en acto, irradiando sin cesar formas corpóreas y especies inteligibles. Ese entendimiento «es para nuestra alma lo que el sol para nuestros ojos». Otro es el entendimiento pasivo o potencial, propio de cada individuo, el cual está en potencia para recibir las formas inteligibles. A su vez, este segundo entendimiento puede considerarse de varias maneras.

1.° En cuanto facultad pura, o potencia absoluta para recibir las formas inteligibles, pero todavía desnuda y vacía, es el *entendimiento material*, llamado así por semejanza con la materia prima, la cual es pura potencia para recibir toda clase de formas. Este entendimiento pasivo no posee ninguna idea, y solamente puede ponerse en acto mediante la recepción de las formas o especies inteligibles. Hay que tener en cuenta que el entendimiento agente separado irradia dos clases de formas: las corpóreas y sensibles, que se reciben en sujetos materiales, y las especies inteligibles, que pueden recibirse directamente sobre el entendimiento pasivo humano. Cuando se trata de conocer las primeras, es decir, las formas corpóreas y sensibles, es necesario realizar una labor de *abstracción*, con el fin de *separarlas* de la materia a la cual están unidas. En este punto, Avicena expone una teoría de la abstracción de carácter netamente neoplatónico, muy alejada del concepto aristotélico, y que pasará también a muchos escolásticos de los siglos XII y XIII.

El proceso abstractivo tiene cuatro grados: *a)* Comienza en los *sentidos*. Pero éstos no logran despojar todavía las imágenes sensibles de la materia y de sus caracteres materiales. *b)* Sigue en la *imaginación*, que separa la forma de la materia, pero no de los caracteres materiales. *c)* Prosigue en la *estimativa*, que produce las formas intencionales, ya completamente despojadas de la materia. *d)* Y termina en el *entendimiento*, el cual abstrae totalmente las formas de sus relaciones. Pero esta última abstracción no puede realizarse sin la intervención del entendimiento agente separado, el cual, por medio de su acción iluminadora, hace pasar de la potencia al acto, tanto a las formas procedentes de los sentidos como al mismo entendimiento pasivo [30].

30 A. M. GOICHON, o.c., p.92ss.

2.º Así dispuesto el entendimiento pasivo, queda en potencia próxima o inmediata *(in potentia facili)* para recibir la acción iluminadora del entendimiento agente *(intellectus in effectu)*.

3.º Un grado más es el *entendimiento en hábito (intellectus in habitu)*, el cual, una vez preparado y dispuesto, se vuelve hacia el entendimiento agente para recibir las formas inteligibles, poniéndose en acto de intelección *(in potentia perfecta)*.

4.º A fuerza de repetir la recepción de especies inteligibles, los actos de unión con el entendimiento agente separado, el entendimiento pasivo humano adquiere la facilidad y el estado habitual de comunicación con él *(in potentia perfectissima)*. Es cuando se logra el *entendimiento adquirido (intellectus adeptus)*, que es el grado más alto a que puede llegar el conocimiento humano. Para alcanzarlo es necesaria una preparación—pureza de vida, recogimiento, meditación—, mediante la cual el alma se va desprendiendo de las cosas sensibles y se dispone a elevarse a la unión con el entendimiento agente. Ese estado habitual, que viene a ser una intuición mística es lo que Avicena llama *Inteligencia santa (intellectus sanctus)*, cuya manifestación más alta es la *profecía*, en la cual el entendimiento humano se pone en comunicación con el entendimiento agente. «Cum autem anima liberabitur a corpore et ab accidentibus corporis, tunc poterit coniungi intelligentiae agenti: et tunc inveniet in ea pulchritudinem intelligibilem et delectationem perennem» [31]. El alma tiene dos caras, una con la cual mira hacia lo sensible, y otra por la que mira hacia lo inteligible. «Faciem scilicet deorsum ad corpus, quam oportet nullatenus recipere aliquam affectionem corporis, et aliam faciem sursum versus principia altissima, quam oportet recipere aliquid ab eo, quod est illic et effici ab illo» [32].

En el sistema aviceniano van estrechamente ligadas su ontología, su astronomía, su física y su gnoseología. Dios es el primer principio, del cual se derivan por emanación creadora todos los seres, en grados jerárquicos descendentes, que se van degradando conforme se alejan del primer principio, y a través de los cuales se transmite de unos a otros el torrente de ser, de luz y de inteligibilidad. Pero, dado este concepto, resulta un poco extraña, y, por decirlo así, inútil, la teoría de la abstracción que propone Avicena. Esta abstracción solamente puede afectar a las formas sensibles que dimanan del entendimiento agente, y que se unen a la materia. Ciertamente

[31] *De anima* p.5.ª c.6 (Venecia 1508) f.26.
[32] *De anima* I c.5 (Venecia 1508) f.5.

que, despojándolas, intencionalmente, de la materia, quedarían solamente las formas. Pero esta labor, desde luego, no puede hacerla el entendimiento humano, pues el hombre carece de entendimiento agente, en cuanto potencia propia del alma. Tendría que ser realizada solamente por los sentidos y por la imaginación, los cuales prepararían los fantasmas para que pudieran actuar sobre el entendimiento pasivo. Con lo cual tenemos suprimida la labor específica que en Aristóteles correspondería al entendimiento agente, además de una adulteración del concepto aristotélico de la abstracción y de la formación del concepto universal, el cual no consiste solamente en despojar la forma de su materia, sino en obtener el concepto en común de la esencia, es decir, tanto de la materia como de la forma. No obstante, este concepto aviceniano de la abstracción—despojar la forma universal de la materia particular—pasará a Gundisalvo y a otros muchos escolásticos medievales.

El engranaje del sistema aviceniano conduce más bien a una especie de iluminismo extrínseco, es decir, a un desprendimiento creciente de los sentidos, de la imaginación y de todo cuanto pueda atraer al alma hacia las realidades materiales del mundo sensible, para disponerse a entrar en contacto con la acción del entendimiento agente separado y a recibir su irradiación, en cuanto que es el *dator formarum*, es decir, el principio único de todas las formas, tanto sensibles como inteligibles. Del entendimiento agente separado proceden las formas inteligibles, abstractas y separadas, en toda su pureza y universalidad, desligadas de todos los principios individuantes. Los fantasmas abstraídos por la imaginación no serían tampoco verdaderos conceptos universales, sino, a lo más, servirían como imágenes que evocarían la existencia de otras realidades superiores, correspondientes a las formas inteligibles. Esa labor «abstractiva» se limitaría a disponer al entendimiento pasivo a recibir la iluminación del entendimiento agente separado, mediante la elaboración de imágenes correspondientes a las especies inteligibles.

En la escolástica del siglo XIII veremos las múltiples repercusiones de estos conceptos avicenianos de la abstracción y del universal, así como la tendencia a una iluminación extrínseca superior, si bien sustituyendo el entendimiento agente por la acción iluminadora de Dios sobre la inteligencia humana.

9. **Influencia del avicenismo.** Aparte de su influjo sobre los filósofos musulmanes y judíos españoles, Avicena marca una huella profunda en la escolástica cristiana medieval. Des-

de 1150, en que empiezan a difundirse las primeras traducciones toledanas, hasta 1250, en que la influencia de Avicena comienza a declinar, sustituida por la de Averroes, y sobre todo neutralizada por un conocimiento más exacto del pensamiento de Aristóteles, sus obras, especialmente su *Sifa*, y el tratado *De anima*, de Juan Hispano, dominan en gran parte el pensamiento filosófico de los escolásticos de la primera mitad del siglo XIII. Avicena es traducido antes que Aristóteles. Su influencia puede apreciarse en el *Liber de causis primis et secundis et de fluxu qui consequitur eas* y en las condenaciones de 1210 y 1215, que indudablemente se refieren a los escritos de Avicena. Estos hechos han dado fundamento al P. R. de Vaux para señalar una línea de avicenismo heterodoxo en los primeros años del siglo XIII [33]. E. Gilson, por su parte, había indicado ya la existencia de lo que calificó *agustinismo avicenizante* [34]. De hecho es evidente el influjo de Avicena ya en su mismo traductor Domingo Gundisalvo, en maestros de París, como Guillermo de Alvernia (que lo cita cuarenta veces); de Oxford, como Roberto Grosseteste, influido por las teorías avicenianas sobre la emanación de los seres y la iluminación; en la escuela franciscana, desde Alejandro de Hales, siguiendo por Juan de la Rochelle, San Buenaventura, Juan Peckham, Ricardo de Mediavilla, Roger Marston, hasta Escoto; en la dominicana, comenzando por su primer maestro, Rolando de Cremona, siguiendo por San Alberto, que adopta el método aviceniano de la paráfrasis amplia del pensamiento aristotélico sin ligarse excesivamente al texto, y, finalmente, de Santo Tomás, que lo cita más de doscientas cincuenta veces.

Las tesis avicenianas que más han repercutido sobre el pensamiento escolástico son las que se refieren a la prueba de la existencia de Dios (necesario y contingente), la noción de participación, la distinción entre la esencia y la existencia, el hilemorfismo universal, la pluralidad de formas, el principio de individuación por la materia *signata quantitate*, la teoría de la abstracción, la formación del concepto universal, el ilu-

[33] R. DE VAUX, O.P., *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII-XIII siècles*: Bibl. Thomiste XX (París 1934). El P. De Vaux opina que, a mediados del siglo XIII, esta corriente «fut absorbé par le courant averroïste avec lequel il avait des points communs et qui, beaucoup plus large et beaucoup plus fort, retint seul l'attention» (p.15).

[34] E. GILSON, *Pourquoi St. Thomas a critiqué St. Augustin*: AHDLMA (1926) I p.6-127; ID., *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*: AHDLMA (1927) II p.89-149; ID., *Les sources gréco-arabes et l'augustinisme avicennissant*: AHDLMA (1929) IV p.4-149; ID., *Roger Marston, un cas d'augustinisme avicennissant*: AHDLMA VIII p.37-42.

minismo del entendimiento agente, etc. Pero es de notar que estas tesis no son aceptadas íntegramente por ningún escolástico; antes bien, unos aceptan unas y otros otras, desligándolas de su contexto dentro del sistema total de Avicena. Asimismo se da el caso de aceptar tesis típicas del avicenismo y, al mismo tiempo, rechazar otras estrechamente ligadas con las primeras. Así sucede, por ejemplo, con escolásticos que aceptan el procedimiento aviceniano *a priori* para demostrar la existencia de Dios, y al mismo tiempo rechazan la distinción de la esencia y la existencia; otros admiten el hilemorfismo universal y rechazan el principio de individuación por la materia *signata quantitate*. También es de notar la reacción creciente contra la filosofía musulmana conforme se fueron viendo las derivaciones heterodoxas a que dio lugar en el siglo XIII.

ALGAZEL (1058-1111) (Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Gazzali).—1. **Vida y obras.** Nació en Gazal, pequeña aldea de la provincia de Tus (Jurasán, Persia oriental). Fue hijo de un pobre tejedor que gastó su pequeña fortuna en costearle los estudios. Recibió su primera educación en Tus, de un sufí amigo de su padre. Pasó luego a Yuryan, donde estudió derecho, y después a Nisapur, donde asistió a la escuela de Abu-l-Maali al-Yuwaym, hasta la muerte de su maestro (1079/1085). Por entonces atravesó la crisis de escepticismo que describe en su *Munqid* (salvador). Comenzó a dudar de todo, de los sentidos, de la razón, de la filosofía, del dogma, de la autoridad y hasta de los primeros principios. Atribuyó a una iluminación divina haber logrado superarla, y se propuso estudiar a fondo los sistemas y sectas del islam.

En 1091 Nizam al-Mulk le nombró rector de la *madrasa* nizamiya de Bagdad. Asistían a sus lecciones más de 300 alumnos. Estudió intensamente el aristotelismo y el *kalam*, y compuso numerosas obras de derecho. El resultado fue un completo desengaño. Abandonó toda confianza en la razón, refugiándose en la fe en Dios, en los profetas y en el juicio, únicas verdades fundamentales que aceptaba, no por motivos racionales, sino sentimentales, un poco a la manera de Pascal. La salvación no viene de la razón, sino de la fe, y se logra por la virtud, que eleva el alma a la contemplación de Dios. Compuso dos obras contra la filosofía: *Maqasid al-falasifa* (Las tendencias de los filósofos), exponiendo sus doctrinas lógicas, físicas y matemáticas, con la intención de refutarlas [35]. Y la *Tahafut al-falasifa (Destructio philosophorum)*, en que, en veinte cuestiones, trata de demostrar sus errores y su insuficiencia [36].

[35] Traducida por Gundisalvo. J. T. MUCKLE, *Algazel's Metaphysics, a medieval translation* (Toronto 1933).

[36] Traducción latina por Calonimo ben David ben Todros de Narbona (s.XIV). Cf. ASÍN PALACIOS, *La espiritualidad de Algazel* IV 303-372; J. KARAM, *La requisitoria de Algazel contra los filósofos:* Ciencia Tomista 61 (1941) 285-314.

Por este tiempo llegó a la cumbre de los honores y de su reputación como profesor en Bagdad, admirado de todos y honrado por los califas. Se inició en las prácticas sufíes. Hacia 1095, en una grave enfermedad, sufrió una fuerte crisis moral, que le duró seis meses. Huyó de Bagdad, abandonando familia y fortuna, y se refugió en Damasco, viviendo dos años en el alminar más alto de la mezquita, haciendo vida de sufí, vestido de una túnica de lana burda y entregado al ayuno y la oración. En 1097 fue a Jerusalén, donde continuó sus ejercicios ascéticos en el Santuario de la Roca, que todavía lleva el nombre de Algazel. Visitó en Hebrón la tumba de Abraham y siguió en peregrinación a Medina y la Meca.

A instancias de su familia regresó a Bagdad, y volvió a su cátedra de Nisapur, dedicándose a un intenso apostolado entre sus compatriotas. Más que profesor fue un predicador de vida espiritual y desprecio de los honores. Por entonces terminó su obra fundamental: *Ihya ulum aldin.* (Vivificación de las ciencias religiosas) y el *Munqid* (Salvador contra el error) opúsculo autobiográfico.

Cansado y combatido por los que se creían objeto de sus críticas, volvió a Tus, donde dirigió una *madrasa* y un convento de sufíes *(khanqah)*, dedicándose a escribir muchas obras espirituales, *Minhay al-abidin* (Camino seguro de los devotos). Allí murió, a los cincuenta y cuatro años, el 18 de diciembre de 1111. Fue enterrado en Tabarán, arrabal de Tus. Los musulmanes lo veneran como santo y taumaturgo.

Se le atribuyen más de ochenta obras. Además de las citadas, interesan para la filosofía las siguientes: *Alejamiento del vulgo de la ciencia del kalam. Separación decisiva entre el islam y la incredulidad. Justo medio en la creencia. La piedra de toque de la especulación racional acerca de la lógica. Fiel contraste del conocimiento. Comentario a los Nombres divinos. Libro introductorio en las ciencias* [37].

2. **Actitud ante la filosofía.** El problema de la conciliación entre la filosfía y la fe tuvo en el islam un desenlace parecido, con tres siglos de anticipación, al que veremos en la escolástica cristiana. A los intentos de Alfarabí y Avicena de fundir en un sistema orgánico la filosofía con las enseñanzas coránicas, sucede la violenta reacción de Algazel, el cual, a golpes de crítica, anuló el desarrollo de la filosofía en el Oriente musulmán.

Algo semejante representarán en la escolástica cristiana la reacción «agustiniana» en el siglo XIII y la nominalista en el XIV. frente a la labor de integración de la filosofía realizada por Santo Tomás. En ambos casos, el fideísmo, desconfiando de la filosofía, acabará por prevalecer sobre la razón. Repudiará la alianza entre la razón y la fe, descalificando la primera en ficticio beneficio de la segunda.

[37] Títulos árabes y ediciones, en M. CRUZ HERNÁNDEZ, o.c., I p.154ss.

Algazel conoció a fondo la filosofía de su tiempo. Pero después de sus repetidas crisis morales y místicas, en las que no sería aventurado suponer un poco de desequilibrio psicológico, reacciona violentamente, no sólo contra la filosofía aristotélica, sino también contra la teología musulmana *(kalam)*, estimando sucesivas sus concesiones a la razón en la explicación del Corán. No niega ni trata de anular la razón, pero la somete servilmente a la fe, y pone la revelación coránica por encima de las especulaciones de los filósofos.

De aquí procede su actitud, en la cual hallamos no pocos puntos de semejanza con la que adoptarán algunos teólogos cristianos siglos más tarde. En ella alienta un fondo de escepticismo ante el valor de las pruebas racionales para demostrar la existencia de Dios, prefiriendo el camino de la intuición, por el que trata de obtener una evidencia inmediata. Esto no impide un matiz de agnosticismo acerca del sentido que puede darse a los atributos y nombres divinos. A ello se une un exaltado sentimiento voluntarista, proclamando la absoluta omnipotencia de Dios y borrando toda clase de límites a su voluntad. Dios hace lo que quiere y como quiere. Contra Avicena, que había enseñado la necesidad y eternidad de la creación, Algazel subraya que Dios ha creado el mundo en el tiempo, cuando ha querido y como ha querido. Consecuencia de esto es una disminución de la libertad humana, hasta el punto de llegar casi a su negación. La única verdadera causa es Dios, el cual crea el ser y determina en cada caso y en cada momento la acción de las criaturas, y en particular la del hombre, el cual está sujeto siempre a la libérrima voluntad de Dios. Todo esto se traduce en Algazel, lo mismo que sucederá en el siglo XIV, en una tendencia al misticismo. La atenuación o casi negación de las fuerzas de la razón le conducirá al fideísmo, y éste a aspiraciones místicas de desprendimiento de las cosas del mundo, para elevarse a la unión con la divinidad. El hecho es que la ofensiva algazeliana contra la filosofía marca su fin en el Oriente musulmán. Lo mismo que sucedió con el judaísmo, hemos de buscar su continuación en España.

BIBLIOGRAFIA

Avicena

Alonso, M., *La «al-anniyya» y el «al-wuyud» de Avicena en el problema de esencia y existencia:* Pensamiento 14 (1958) 311-346; 16 (1959) 375-400.
—*«Al-Wuyud» y «al-Mahiyya», esencia y existencia:* Al-Andalus 27 (1962) 299-342.
Arnou, R., *Autour d'Avicenne:* Gregorianum 10 (1929) 125-147.

CARRA DE VAUX, B., *Avicenne* (París 1900).
CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Algunos aspectos de la existencia de Dios en la filosofía de Avicena:* Al-Andalus 12 (1947) 97-122.
— *La Metafísica de Avicena* (Granada 1949).
— *La noción de ser en Avicena:* Pensamiento 15 (1959) 83-98.
D'ALVERNY, M. T., *Avicenna latinus:* AHDLMA 36 (1962) 281-316.
GARDET, L., *Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses raports avec l'orthodoxie musulmane:* Rev. Thom. (1939).—*La pensée religieuse d'Avicenne* (París 1951).
GOICHON, A. M., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina* (Avicenne) (París 1937).
— *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina* (París 1938).
— *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale* (París 1944; 1951[2]).
HAMUI, R., O. F. M., *La filosofía di Alfarabi:* RFNS 20 (1928) 54-88.
LOBATO, A. *Avicena y Santo Tomás:* Estudios Filosóficos 6 (1955) 45-80.
SALIBA, Djémil, *Etude sur la métaphysique d'Avicena* (París 1926).
WULF, M. de, *L'augustinisme avicennissant:* Rev. Néosc. Phil. 33 (1931) 11-39.

ALGAZEL

ASIN PALACIOS, M., *Algazel: dogmática, moral y ascética* (Zaragoza 1901).
— *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, 4 vols. (Madrid-Granada 1934-1941).
CARRA DE VAUX, *Gazali* (París 1902).
JABRE, Farid, *La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques* (París 1958).
SALMAN, D., *Algazel et les latins:* AHDLMA 10 (1936) (103-128.

CAPITULO IV

Filosofía hispanomusulmana

La invasión. Hecho capital en la historia española y europea fue la invasión árabe en julio de 711. La facilidad con que los musulmanes se adueñaron de casi toda la Península solamente es explicable por la decadencia y corrupción del reino visigodo y por la indiferencia de la masa hispano-romana, que en tres siglos no había llegado a fundirse con sus dominadores. El reino visigodo no formaba un Estado compacto, ni en lo político ni en lo religioso. La adopción oficial del catolicismo bajo Recaredo (589) era demasiado reciente y no había penetrado profundamente en la masa popular. Esto explica la rápida islamización de gran parte de España. Los españoles, sojuzgados por los visigodos, solamente pensaron que cambiaban de señor, de manera parecida a lo que habían creído poco antes los sirios, los egipcios y otros pueblos sometidos al imperio bizantino. Con el dominio político aceptaron con facilidad el cambio de lengua y de fe. Algunos núcleos cristianos subsistieron, y fueron tratados con relativa tolerancia por los conquistadores. Pero otra gran parte, quizá la mayoría, abrazó el islamismo,

de manera tan fanática como podían hacerlo los mismos árabes.

Es de notar también que la aportación racial de los auténticos árabes fue mínima en España. En su mayor parte fueron sirios o bereberes del Norte de Africa. Aun así, los pocos millares que cruzaron el Estrecho quedaron diluidos en la gran masa de los ocho millones que poblaban la Península. Así, pues, no debe hablarse de una España árabe, sino de una España islamizada, la cual sostuvo una lucha de ocho siglos—con prolongadas alternativas de pacífica convivencia—con otra España cristiana que se fue formando y consolidando en los reinos del Norte, a partir del mismo siglo VIII, hasta triunfar en Granada en 1492 [1].

En los núcleos cristianos y muzárabes perdura un ligero nexo con la anterior cultura visigoda (Speraindeo, Beato, San Eulogio, San Alvaro de Córdoba). Pero en el desarrollo del pensamiento islámico español no se aprecia ninguna relación con la anterior cultura hispano-romana. Su inspiración procede del Oriente, cuyas fases se reflejan en las etapas del pensamiento musulmán español. A pesar de la independencia del califato cordobés desde el omeya Abd al-Rahman I (755-788), que procuró evitar toda relación con sus enemigos los abasíes, y a pesar de la intransigencia de alfaquíes y malequíes, el desarrollo del islamismo oriental repercute en España, donde penetran las nuevas orientaciones por medio de la peregrinación a la Meca y por la comunicación de sabios, juristas y literatos orientales, que traían a España las novedades de aquellos países. Así van penetrando en España las sectas batiníes y las doctrinas mutaziliés, más o menos disfrazadas para esquivar la persecución oficial [2].

Las etapas del desarrollo del pensamiento musulmán se reflejan en la especulación islámica española. Bajo los califas omeyas de Damasco surgen en Siria las primeras especulaciones *(kalam)*. Por ese tiempo se infiltran en España los primeros teólogos mutaziliés. Más tarde, en Bagdad, las traducciones de los cristianos sirios determinan el nacimiento de la filosofía musulmana. A partir de ese tiempo es cuando comienza también a aparecer en España los primeros indicios de sistemas filosóficos. Pero con la diferencia de que la filosofía quedó estancada en Oriente después de la fanática ofensiva algazeliana, mientras que es precisamente después de ella cuando llega a alcanzar en España su más alto grado de esplendor.

IBN MASARRA (883-931).—1. **Vida y obras.** Natural de Córdoba. Fue iniciado por su padre en el mutazilismo, que había conocido en las escuelas de Basora. En un viaje a Medina y la Meca (912) se inició en el sufismo. Introdujo en España las doctrinas místicas de Du-l-Nun al-Misri. Se retiró con un grupo de dis-

[1] M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Filosofía hispano-musulmana* (Madrid 1957); E. LÉVI-PROVENÇAL, *España musulmana*, T. IV de la *Historia de España*; dirigida por R. Menéndez Pidal (Madrid 1950) p.6ss; V, 110ss.

[2] DARÍO CABANELAS, P. F. M., *La filosofía hispano-musulmana:* Verdad y Vida 11 (1953) p.257-259.

cípulos a una ermita de la sierra de Córdoba, donde murió a sus cuarenta y ocho años (931).

El esoterismo de la doctrina masarri y la pérdida total de sus libros impiden el conocimiento directo de su pensamiento. Asín Palacios lo reconstruyó basándose en testimonios de Ibn Arabi, Aben Hazan y del historiador toledano Ibn Said, confrontándolos con los historiadores orientales. Así aparece Ibn Masarra como inspirado en el Seudo-Empédocles, proponiendo una doctrina emanatista de carácter neoplatónico con influencias gnósticas [3].

2. **Doctrina.** En la cumbre de todas las cosas está el Uno divino, simplicísimo e incognoscible, del cual emanan gradualmente todos los seres, los cuales se escalonan primeramente en las *cinco sustancias*, que Ibn Masarra comparaba a cinco columnas en que se apoya el mundo. Todos los seres creados proceden de la *materia prima*, que era primordialmente una especie de niebla caótica, emanada de Dios. Esta materia, que simboliza el *trono divino*, es el principio de todos los seres. El Uno irradió su luz sobre la materia, y brotaron las formas de los seres celestes, que constituyen el reino de la luz. La primera es el *entendimiento universal*, en el cual infundió Dios la ciencia de todas las cosas futuras. El Entendimiento refleja esa ciencia sobre la materia, escribiendo en ella como con una pluma *(cálamo divino)*. De esa escritura procede el *alma universal*, y de ésta, a su vez, la *naturaleza pura*. La Luz divina se comunica al reino de la oscuridad por medio de la Naturaleza pura y da origen a la *materia segunda*, o el *cuerpo universal*, del cual proceden los seres del mundo visible, todos los cuales, a diferencia de Dios, están compuestos de materia y forma.

Ibn Masarra subrayaba la absoluta incognoscibilidad de Dios. Pero tampoco Dios, a su vez, tiene ciencia, ni de los universales ni de los particulares, porque ese conocimiento destruiría su unidad y su simplicidad. Dios crea la ciencia en el entendimiento universal, y por medio de éste conoce los universales. Pero los particulares solamente los conoce *a posteriori*, después de haber sucedido. Otra cosa sería hacerle responsable de las acciones de los hombres. El hombre es absolutamente libre y posee plena libertad para obrar bien o mal (mutazilismo).

Enseñaba y practicaba las doctrinas sufíes sobre la purificación del hombre mediante el ascetismo, dando gran importancia al examen de conciencia. Es necesario libertar el alma del cuerpo. Así se alcanza el estado de *profecía*, en el cual el espíritu del hombre refleja la ciencia divina. Después de la muerte no habrá premios ni castigos sensibles. El alma, libre del cuerpo, retornará a su estado primitivo, en lo cual consiste su felicidad.

Existió una escuela o secta masarrí, que se continuó en dos

[3] M. Asín Palacios, *Ibn Masarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana* (Madrid 1914), en *Obras escogidas* (Madrid 1946); M. Cruz Hernández, o.c., I p.231ss; D. Cabanelas, art.cit., p.265ss.

centros principales, Córdoba y Pechina (Almería), derivando hacia el amor libre, el comunismo y la anarquía.

IBN HAZM (994-1063).—1. **Vida y obras.** Nació en Córdoba. Su infancia transcurrió «lánguida e indolentemente» en el palacio de su padre, visir de Almanzor. Se vio envuelto en la guerra civil que sacudió trágicamente las postrimerías del califato. Sufrió persecuciones, cárcel y destierro. Fue un mes escaso visir de Abd al-Rahmán V, tras de lo cual volvió a ser encarcelado. Al salir de la prisión, abandonó la política y se dedicó a estudios de teología y derecho, siguiendo la secta literalista zahirí. Esto le originó nuevas persecuciones y polémicas. Sus libros fueron quemados en la plaza pública de Sevilla. Murió en Huelva en 1063.

Su erudición fue vastísima, abarcando teología, derecho, filosofía, historia, literatura, etc. Al-Marrakusi (s. XII) le atribuye 400 obras en 80.000 folios manuscritos, y lo califica del «más célebre de todos los sabios de Al-Andalus». Para la filosofía son interesantes: *Sobre la clasificación de las ciencias. Sobre las leyes del razonamiento. Libro de los caracteres y de la conducta, que trata de la medicina de las almas. Contra la metafísica del médico Mohamed ben Zacaría. Libro de las soluciones decisivas acerca de las religiones, sectas y escuelas. El collar de la paloma sobre el amor y los amantes* [4].

2. **División de las ciencias.** No parece haber conocido las obras de Alfarabí y Avicena. Su pensamiento se mueve dentro del esquema neoplatónico, característico de la especulación musulmana, completado por la lógica aristotélica. En su clasificación de las ciencias sigue un criterio que podríamos llamar étnico o social, conforme a su cultivo por los distintos pueblos. Hay ciencias:

a) *Generales*, comunes a todos los pueblos y que todos utilizan de la misma manera. Así son las *matemáticas* (aritmética, geometría teórica, agrimensura); la *medicina*, que es doble: *del alma* (ética) y *del cuerpo* (caracteriología, anatomía, patología quirúrgica, terapéutica); la *astronomía* y la *filosofía*, que divide en:

Sensible: Física... { Mineralogía. / Botánica. / Zoología. }

Racional... { Natural: Física... { Cosmología. / Mecánica. } / Divina: Metafísica. }

b) Otras ciencias son *particulares* de cada pueblo. Así la *teología* (Corán, derecho, tradición, teología dogmática); la *historia* (externa, interna); la *filología* (gramática, lexicografía). Los griegos, los árabes, los judíos y los cristianos tienen distintas lenguas, historias y teologías.

[4] M. Cruz Hernández, o.c., I p.245-247; M. Asín Palacios, *Abenhazam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, 5 vols. (Madrid 1927-1932).

c) Otras son *mixtas*, como la *poética*, la *retórica* y la *interpretación de los sueños*. Omite la economía y la política, porque la última es en el islam parte de la teología.

3. **La razón y la fe.** Trató de concordar la razón y la fe, adoptando un término medio entre la cerrazón de los alfaquíes, que se atenían a la letra del Corán, rechazando la filosofía; y la sobreestimación que los filósofos hacían de las ciencias humanas, terminando en el desprecio de la fe. Frente a los primeros defiende la utilidad de los conocimientos racionales. La filosofía, de suyo, no se opone a la fe, sino que tiende a una misma finalidad. Pero, además, es necesaria la revelación. La razón llega a demostrar la existencia de Dios, pero no a penetrar en su esencia inefable. Solamente la revelación es capaz de franquear la distancia entre el ser finito y el infinito. La fe no razonada basta para poderse salvar. Incluso pueden salvarse también los no creyentes de buena fe.

4. **Teología.** La existencia de Dios se demuestra por el movimiento del mundo, que reclama un primer motor. Por la contingencia de los seres, que exigen un ser necesario. Por el orden, que postula una inteligencia ordenadora. Ese ser es el «Creador, el Ser primero, el Ser único, el Ser real y verdadero, que no se asemeja a ninguna de las cosas cradas por El». Pero cuando se trata de conocer su esencia, la razón debe someterse a la revelación, aceptada al pie de la letra, sin interpretaciones de ninguna clase, sin buscar sentidos ocultos ni desvirtuar el sentido literal con alegorías. La razón puede hacer juicios sobre las criaturas, pero no sobre el Creador ni la revelación.

Rechaza toda analogía de Dios respecto de las criaturas. El atributo significa la inherencia de los accidentes en una sustancia. En Dios no hay composición de sustancia y accidentes. Por lo tanto, tampoco hay atributos. Entre la esencia de Dios y la de las criaturas hay una distancia infinita, que nuestro conocimiento no puede salvar y que no puede expresarse con palabras. Por lo tanto, a Dios no se le pueden aplicar atributos de los seres creados ni nombres propios de las criaturas. En el Corán se encuentran siete atributos: ciencia, voluntad, omnipotencia, palabra, vida, vista y oído. Pero no son propiamente atributos, sino maneras de hablar, que hay que entender siempre con distancia infinita entre Dios y las criaturas [5].

Ibn Hazm distingue la esencia divina de la de las criaturas, en cuanto que en la primera la esencia y la existencia son una misma cosa, mientras que en las segundas la existencia es un accidente que sobreviene extrínsecamente a sus esencias [6].

En cuanto a la operación divina adopta un voluntarismo absoluto. Todo depende de la voluntad de Dios, el cual puede hacer lo que quiere y como quiere. «Dios es de naturaleza tan excelsa, que de El no cabe decir que sea sujeto de atributo alguno. Antes

[5] M. Asín Palacios, *Abenhazam* III 177ss; Cruz Hernández, I p.261.
[6] M. Asín Palacios, *Abenhazam* III 214.

por el contrario, Dios, si no obra, si permanece inactivo, es por su esencia, y si obra, es agente por su esencia también. No hay, pues, causa alguna en cuya virtud obre, ni tampoco causa alguna por la cual deje de obrar»[7].

El hombre no puede exigir cuentas a Dios. Dios sería bueno y justo «aunque hubiera abandonado a toda la humanidad y aunque la hubiera creado como a los irracionales». Este voluntarismo radical lo aplica al problema de la predestinación. El hombre es libre. Pero su libertad no significa nada ante la omnipotencia de Dios, el cual siempre obra justamente. Castiga a quien quiere y perdona a quien quiere. Es bueno lo que quiere, y malo lo que no quiere. Podría dar el cielo a los demonios, y el infierno a los ángeles y a los profetas, y en todo obraría rectamente. Si obra de otro modo, es por su exclusiva voluntad. No obstante, como ha querido premiar a los buenos y castigar a los malos, ajusta su omnipotencia en conformidad con el buen o mal uso de la libertad que él mismo da a sus criaturas.

5. **El mundo celeste.** Al mundo celeste pertenecen los ángeles, que son los seres más nobles creados por Dios, dotados del don de profecía. Las esferas celestes no son seres animados, sino inertes, movidas por otro. Carecen de inteligencia y de voluntad. El estudio de la astronomía es útil, pero no el de la astrología, que carece de fundamento.

6. **Antropología.** Ibn Hazm identifica la sustancia con el cuerpo. Al decir que el alma es cuerpo quiere significar que no es accidente, sino sustancia. Rechaza como erróneas las opiniones de Galeno, que consideraba el alma como el temperamento del cuerpo; la del vulgo, que la identifica con la respiración; la de los filósofos griegos, que la consideraban como una sustancia separada, espiritual, invisible y activa, y la de los incrédulos, que niegan su existencia.

Este concepto de la corporeidad del alma obedece a que Ibn Hazm trata de subrayar su distinción numérica en cada individuo, negando la unidad psíquica. Los hombres se distinguen unos de otros por sus accidentes, y éstos reclaman sujetos diferentes, que son sus almas. «Todo ser que cae bajo un género es una especie de ese género, y toda especie está compuesta de su género supremo, común a ella y a las demás especies. Consta, por lo tanto, de un sujeto, que es su género..., y de un predicado, que es su forma propia..., y, por tanto, es algo compuesto...; luego el alma se compone de sujeto y predicado; pero además subsiste en sí misma; luego es necesariamente cuerpo»[8]. El alma, al unirse al cuerpo, no tiene ningún conocimiento. Todos tiene que adquirirlos por medio de los sentidos.

[7] M. Asín Palacios, *Abenhazam* II 111-115.

[8] M. Cruz Hernández, o.c., I p.276-277; Asín Palacios, *Abenhazam* V p.235.

7. **Escuela de Ibn Hazm.** A pesar de las persecuciones de que fue objeto, las doctrinas de Ibn Hazm se continúan en un buen grupo de discípulos, llegando incluso a ser conocidas en Oriente. Abu Qasim ibn Said, de Almería (1029-1069). Fue cadí de Toledo y escribió *Tabaqat al-umam*, que Cruz Hernández califica de «primera historia universal del saber científico y filosófico»; Abu Umar bun Abd al-Bar, que escribió un *Compendio de la suma de la exposición de la ciencia y su excelencia;* Abu Naya Salim ben Ahmad (1006-1068), sastre remendón de Córdoba, aficionado a la filosofía; Abu Abd Allah al-Hymaydi, mallorquín (h.1029-1095); Suraih ben Muhammad ben Suraih, de Sevilla; Abu Muhammad ibn al-Arabi, de Sevilla (1043-1099), padre del panteísta murciano; Abu Bakr ibn al-Arabi, que introdujo en España las doctrinas de Algazel [9].

IBN AL-ARIF (1088-1141). Sufí natural de Almería. Fue perseguido por el emir almorávide Alí ben Yusuf ben Tasufin. Murió envenenado en Marrakús. Su pensamiento, derivado de Ibn Masarra, consiste en un misticismo de tipo neoplatónico, con tendencias panteístas. Dios es todo, y las criaturas, nada Tener a Dios es no tener nada y tenerlo todo. El hombre debe despojarse de todo: de su materialidad, su corporeidad, su sensibilidad y su limitación. A Dios se llega a través de diez grados purificatorios: deseo, amor, gratitud, esperanza, temor, tristeza, paciencia, confianza, voluntad y, finalmente, unión mística, en la cual el alma llega a identificarse con Dios en el éxtasis. Cuando se alcanza el último grado, los anteriores se convierten en obstáculos que hay que suprimir. En ese momento, el hombre ya no tiene más voluntad que la divina. Solamente le queda el pensamiento y el amor infinito de Dios. Pierde su propia existencia y existe con la subsistencia divina, ante la cual el alma no tiene propio más que la nada de su ser.

Siguen la orientación de Ibn al-Arif Abu Bakr Muhammad ibn al-Hysayn, de Mallorca; Abu-l-Hakam ibn Barrayán († 1141), oriundo de Marruecos, que enseñó en Sevilla; interpretaba cabalísticamente las letras del Corán con procedimientos matemáticos para predecir los sucesos futuros. Abu-l-Qasim ibn Qasi († 1151) fundó la secta de los *muridin* (adeptos), organizándola militarmente para combatir contra los almorávides y almohades, contra los que se sostuvo hasta su muerte [10].

IBN AL-SID (1052-1127). Natural de Badajoz. Las turbulencias del final de los reinos de taifas, durante la invasión almorávide, le obligaron a llevar una vida errante por Albarracín, Toledo, Zaragoza y, finalmente, Valencia, donde murió. Durante mucho tiempo fue conocido como filólogo y gramático. Asín Palacios revalorizó su importancia como filósofo [11].

[9] M. Cruz Hernández, I p.296ss.

[10] M. Cruz Hernández, I p.302ss; D. Cabanelas, art.cit., p.269.

[11] *Ibn al-Sid de Badajoz y su «Libro de los cercos»:* Al-Andalus, 5

1. **Fe y razón.** Establece las relaciones entre la revelación y la filosofía en forma de armonía complementaria. Nuestro conocimiento tiene dos fuentes: una demostrativa, que corresponde al entendimiento, y es la filosofía; y otra persuasiva, que corresponde a la fantasía, y es la revelación del Corán. Ambas tienen un mismo objeto y un único fin, que es la verdad, buscada por caminos diferentes. Puede haber algún conflicto aparente entre el Corán y las tesis filosóficas que se refieren a la existencia de Dios, su naturaleza, sus atributos, su ciencia, su providencia, el origen del mundo, la naturaleza, espiritualidad e inmortalidad del alma, etc.; pero en el fondo la verdad es una misma.

2. **Dios.** El pensamiento de Ibn al-Sid responde al fondo neoplatónico y neopitagórico de la enciclopedia de los *Hermanos de la Pureza.* Por encima de todos los seres existe el Dios-Uno, ser absolutamente trascendente, eterno, necesario, inmutable, fuera del tiempo y de todo contacto con las cosas móviles y contingentes. Del Uno se derivan todos los demás seres. Existe en todos, permaneciendo distinto de todos. Es la primera causa de todas las cosas y de toda multiplicidad, a la manera como el uno es la fuente primordial de todos los números, sin alterarse su unidad. La emanación se realiza en tres etapas descendentes, que corresponden a tres círculos o «cercos», cada uno de los cuales tiene diez grados. Dios es uno y único, y ningún otro ser puede participar de El. Pero así como del 1 procede el 2, y del 2 el 3, y del 3 el 4, etc., así también todos los seres reciben su ser cada uno del anterior.

3. **La creación.** Ibn al-Sid describe una emanación de carácter ontológico-matemático, en que combina el neoplatonismo con el pitagorismo. La creación se desarrolla dando origen a tres «cercos» o categorías de seres.

1.° El primero lo constituye la década de las *inteligencias,* o ángeles divinos, que corresponde a las nueve esferas celestes inmateriales. La primera procede inmediatamente de Dios. Pero ya es un ser creado, y segundo respecto del Uno. Así van procediendo las demás, unas de otras, hasta llegar a la última, que es el Entendimiento agente, el cual está unido a la esfera lunar, y cuya misión consiste en producir las formas corpóreas del mundo terrestre y, al mismo tiempo, iluminar las inteligencias humanas, a la manera como el sol ilumina las cosas.

2.° El segundo es la década de las *almas* celestes. Son inmateriales, pero están unidas a cuerpos y necesitan la iluminación del entendimiento agente. La última es el *alma universal,* de la cual proceden todas las almas terrestres. La materia celeste es inmutable, porque posee una forma permanente.

3.° El tercero lo constituyen los *seres terrestres,* de los cuales unos son completamente materiales y otros están unidos a cuerpos

(1940) 45-154; Id., *Ibn al-Sid de Badajoz y el poeta toledano al Waqqasi,* en *Huellas del Islam* (Madrid 1941) p.98ss.

materiales, y se componen de materia y forma. También entre éstos hay grados, que corresponden a la mayor o menor perfección de sus formas. Son mudables y corruptibles, pues su materia puede ser actuada sucesivamente por diversas formas.

El ínfimo grado de ser es el de la *materia prima*, que es pura potencia y recibe las formas bajo el influjo de las esferas celestes, por este orden: *a)* formas de los cuatro elementos; *b)* formas minerales; *c)* formas vegetales; *d)* formas animales; *e)* formas humanas. Estas son las más perfectas del mundo terrestre y pueden llegar a conocer el entendimiento agente de la décima esfera.

ABU SALT (1067-1134). Natural de Denia. Médico, filósofo y poeta. Residió algún tiempo en Sevilla. Viajó por Oriente. Estudió en El Cairo y Alejandria (1111). Fue desterrado a Túnez, donde murió. Su *Rectificación de la mente* contiene una exposición de la *Isagoge* de Porfirio y un compendio de los cuatro primeros libros del *Organon* [12]. Es una obra de vulgarización científica, destinada a suministrar a los teólogos un conjunto de reglas para lograr una buena demostración.

AVEMPACE (1070/1085 - 1138) (Abu Bakr Muhammad ben Yahya ben al-Saig ibn Bayya). Nació en Zaragoza. En 1116, dos años antes de la conquista de la ciudad por Alfonso el Batallador, emigró al sur, residiendo en Almería, Granada, Sevilla, Jaén, pasando después a Fez, donde los médicos de la corte lo envenenaron por envidia. Fue médico, matemático y filósofo. Escribió muchas obras, pero se han perdido en su mayor parte. Comentó Aristóteles, Galeno y la «Lógica» de Alfarabí. Quedan su *Carta de adiós* (Epistola expeditionis) [13], *Régimen del solitario* [14] y *Sobre la unión del entendimiento con el hombre* [15].

Fue muy estimado por Ibn Tufayl y Averroes. Sigue la orientación de Alfarabí, reaccionando contra Algazel. En su pensamiento mezcla el aristotelismo con fuertes dosis de platonismo, a la manera de la *Teología de Aristóteles*, inspiradora de la modalidad básica del pensamiento musulmán. Su preocupación dominante consiste en determinar el fin último, la perfección y la felicidad del hombre. A la manera aristotélica, procede por exclusión de los bienes materiales y sensibles, y lo coloca en la contemplación. El «solitario» que aspira a la perfección debe desprenderse de todo lo material, sensible e imaginativo, y hasta de las ideas universales procedentes

[12] A. González Palencia, *Rectificación de la muerte, tratado de Lógica por Abu Salt de Denia*, edic. trad. y estudio preliminar (Madrid 1915).

[13] Edición y traducción por M. Asín Palacios: Al-Andalus 8 (1943) 1-87.

[14] Traducción hebrea resumida de Moisés ben Josue de Narbona, llamado el maestro Vidal (Berlín 1896). Edición y traducción por M. Asín Palacios (Granada 1946).

[15] Citado por San Alberto con el título *Continuatio intellectus cum homine*. Traducción por Asín Palacios: Al-Andalus 7 (1942) 1-47.

de las cosas sensibles, para llegar a la intelección pura, que se logra en el estado del éxtasis. Para ello hay que proceder por abstracción de todo lo material, sensible y particular, hasta lograr la contemplación de las puras realidades inteligibles. En este momento se logra la unión con el Entendimiento agente, acerca de cuya naturaleza no está explícito Avempace, de lo cual se lamentaba Averroes. Quizá no se contentaba con considerarlo como una simple forma de la esfera lunar, sino que ascendía más alto, hasta considerarlo como una emanación divina o identificarlo con Dios, fuente perenne de la irradiación intelectual [16]. De todos modos, la orientación de Avempace marca una tendencia a una mística de carácter intelectual, distinta de la afectivista de los sufíes.

Influyó en Alejandro de Hales, San Alberto, Roger Bacon y Raimundo Lulio. Santo Tomás lo menciona al hablar de la visión beatífica, y dedica el capítulo 41 del libro III de la *Suma contra Gentiles* a exponer su teoría sobre el conocimiento de las esencias intelectuales [17].

IBN TUFAYL (h.1110-1185). Nació en Guadix. Médico de cámara y visir, en Granada, del sultán almohade Abu Yaqub Yusuf, a quien en 1169 presentó a Averroes, que le sucedió en el cargo en 1182. Debió de escribir varias obras de medicina y astronomía. Pero sólo ha llegado hasta nosotros su *Epístola de Hayy hijo de Yaqzan, sobre los secretos de la filosofía iluminativa*, traducida al latín con el título de *Philosophus autodidactus* [18]. Fueron discípulos suyos AVERROES, ABU BAKR BUNDUD y ABU ISHAQ AL-BITRUGI, que es el célebre astrónomo *Alpetragius*.

El *Filósofo autodidacto* es una especie de novela filosófica, considerada por Menéndez Pelayo como la obra más curiosa y original de la literatura árabe. Revela un cierto pitagorismo en su distribución por septenarios (7, 14, 21, 28...). Hayy, «el viviente, hijo del vigilante», es una especie de Robinsón, que nace por generación espontánea, de arcilla fermentada, en una isla desierta de la India. Lo amamantó una gacela. Al mismo tiempo que va inventando todas las cosas necesarias para su vida material, observando y reflexionando descubre por sí mismo las más altas verdades físicas y teológicas. A los cuarenta y nueve años logra la unión con el Entendimiento agente por el éxtasis místico.

Entonces llega a la isla el asceta Asal buscando la soledad, y se encuentra con Hayy. Le enseña el lenguaje, y comprueba que el

16 Así lo interpreta M. CRUZ HERNÁNDEZ, o.c., I p.357.

17 Según el P. MORATA, O. S. A., el *Abubacer* de los escolásticos se identifica con Avempace, y no con Ibn Tufail (La Ciudad de Dios, 139 [1924] 180-194).

18 Traducida al latín con ese título por EDUARDO POCOCKE en 1671. Georges Keith la tradujo al inglés, y fue adoptada como manual de devoción por los cuáqueros. Traducción de A. GONZÁLEZ PALENCIA (Madrid-Granada 1934). ID., *Un cuento árabe, fuente común de Abentofail y de Gracián*: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos 30 (1926) 1-67.

sistema a que aquél había llegado por su sola razón natural coincide con las verdades de su religión. Ambos parten a una isla cercana, donde reinaba Salaman, y tratan de adoctrinar a sus moradores. Pero ante su incomprensión retornan a su retiro, recomendándoles solamente que practicaran la religión de sus antepasados.

En su novela simbólica plantea Ibn Tufayl el problema de las relaciones entre la razón y la revelación. Hayy, razonador y tolerante, representa la filosofía. Asal y Salaman, literalistas y reacios a la especulación filosófica, personifican la religión. Pero el racionalismo de Tufayl se complementa con un misticismo de procedencia aviceniana, en que trata de llegar a la contemplación del mundo inteligible y a la unión con el Entendimiento agente por el éxtasis místico, desprendiéndose de toda relación con el mundo corpóreo.

AVERROES (Abul Wabid Mohammed ibn Ahmae ben Mohammed Hafid ibn Rusd) (1126-1198).—1. **Vida y obras.** Nació en Córdoba, de familia de juristas malikíes.

En su juventud se dedicó al estudio del derecho y de la teología, después a la medicina y ciencias naturales, y, finalmente, a la filosofía, especialmente la de Aristóteles. Fue presentado al sultán almohade Abu Yaqub Yusuf por Ibn Tufayl. Cadí de Sevilla (1169). Regresó a Córdoba en 1171 y acompañó a Yusuf a Marruecos. En 1182 sucedió a Ibn Tufayl como médico de cámara del sultán, y después de su sucesor, Yaqub Almansur, vencedor de Alfonso VIII en Alarcos (1195). Por causas no bien determinadas, probablemente por envidia de los cortesanos y por intrigas de los alfaquíes, cayó en desgracia de Almansur. Fue condenado en asamblea pública, destituido de sus cargos, condenadas sus obras y desterrado a Lucena. A los dos o tres años fue perdonado, y pasó a Marruecos, donde murió en 1198, a sus setenta y dos años. Sus restos fueron trasladados a Córdoba. Abenarabi, que asistió al entierro, cuenta que el cuerpo de Averroes iba en un ataúd sobre una bestia, y al lado opuesto sus libros haciendo contrapeso.

Obras.—Escribió numerosas obras, sobre teología, filosofía, astronomía, derecho y medicina. Se han perdido muchos de los originales árabes, y solamente se conservan en traducción latina. Su triple serie de comentarios a Aristóteles le valieron entre los escolásticos medievales el calificativo de *Commentator* por excelencia. Estos comentarios o lecturas se dividen en menores *(yawami)*, medios *('aljis)* y grandes *(tafsirat)*. Comentó también el *República* de Platón, supliendo con ella la *Política* de Aristóteles, que no llegó a conocer. Otras obras importantes para la filosofía son su *Destructio destructionis* (Tahafut al tahafut), contra la *Destrucción de los filósofos* de Algazel. *Sermo de substantia orbis. De animae beatitudine. De connexione intellectus abstracti cum homine. Quaesita in Logicam Aristotelis*, etc. Fue muy famoso su *Libro sobre las generalidades de la medicina (Kulliyyat,* conocido en la Edad Media con el nombre de *Colliget)*. Sobre las relaciones entre la filosofía y la religión escribió:

Doctrina decisiva sobre la armonía entre la ciencia y la revelación. Explicación de los métodos demostrativos de los dogmas religiosos [19].

2. **La filosofía y la revelación.** Averroes adopta una posición contraria a la cerrazón de Algazel contra la filosofía. Estima en alto grado la filosofía, especialmente la aristotélica [20]. Pero su actitud personal respecto de la religión ha dado origen a diversas interpretaciones. En la Edad Media, con ocasión de la lucha contra los averroístas, se forjó la leyenda del Averroes ateo e impío. Ciertamente que Averroes fue un musulmán, pero esto no quiere decir que fuese ninguna de las dos cosas anteriores. El ateísmo y la impiedad deben atribuirse, no a Averroes personalmente, que consta que fue todo lo

[19] Títulos árabes y ediciones en M. Cruz Hernández, o.c., II p.48ss; M. Alonso, S. I., *La Teología de Averroes* (Madrid-Granada 1947) p.51-98; G. Quadri, *La filosofia degli arabi nel suo fiore* (Firenze 1939) II p.8ss; C. Quirós Rodríguez, *Averroes, compendio de Metafísica* (Madrid 1919); N. Morata, *El compendio de Anima de Averroes* (Madrid-Granada 1934); Aem. Ledyard Shields, *Averrois Cordubensis Compendia librorum Aristotelis qui parva naturalia vocantur* (Cambridge [Mass.] 1949); F. H. Fobes, S. Kurland, *Averrois Cordubensis, Commentarium medium in Aristotelis De Generatione et Corruptione* (Corpus philos. Medii Aevi, Corpus Comment. Averrois in Aristotelem, vol.4,1) (Cambridge [Mass.], Medieval Academy of America, 1956).

[20] Su admiración incondicional hacia Aristóteles se manifiesta en los conocidos textos en que hace la ponderación de su persona y doctrina: «Credo enim quod iste homo fuerit regula in natura et exemplar quod natura invenit ad demonstrandam ultimam perfectionem humanam». «Creatus fuit et datus nobis divina provisione, ut non ignoremus possibilia sciendi». «Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam eius intellectus fuit finis humani intellectus. Quare bene dicitur, quod fuit creatus et datus nobis divina providentia, ut sciremus quidquid potest sciri». «Postquam notuere libri huius viri (Aristotelis), libri praedecessorum eius fuerunt abnegati et aboliti... Nullus posteriorum eius usque ad praesens tempus, quo sunt fere mille et quingenti anni, potuit quidquam addere his quae ipse tractavit, neque aliquid impugnare quod sit alicuius momenti vel considerationis. Inveniri autem hoc in unico individuo est alienum ac maxime miraculosum. Haec autem, cum reperiuntur in aliquo viro, debent potius ascribi divino statui (flatui?) quam humano; et ideo antiqui vocabant eum divinum».

Pero esto no significa, como pretendía Renan, una «fanática» sujeción a Aristóteles, que ni se dio en Averroes, ni menos aún en ningún escolástico cristiano, mucho más libres en su pensamiento de lo que eran capaces de comprender los «fanáticos» amigos de la libertad. Tampoco significa que, a pesar de sus méritos eminentes como comentador y de haber penetrado mucho más que ninguno de sus antecesores musulmanes en el pensamiento del Filósofo, Averroes profese un aristotelismo puro. Sabida es hoy día la gran dosis de platonismo que perdura en muchos tratados al «Corpus aristotelicum», a lo que se suma el neoplatonismo, que pasa a Averroes a través de otros comentaristas de Aristóteles; atenienses, bizantinos o alejandrinos. Sería injusto exigir en el siglo XII un discernimiento que los críticos de nuestro tiempo, con medios más eficientes todavía no han logrado realizar.

contrario, sino a los que en el siglo XIV adoptaron un averroísmo muy distinto del que profesó aquel a quien lo adjudicaban.

En el siglo pasado volvió a plantear el problema E. RENÁN, el cual, si bien reconoce que Averroes no fue ateo, sino creyente, no puede menos de reflejar sobre él su propia psicología, presentándolo como un racionalista y un librepensador, calcado sobre el tipo de los «espíritus fuertes» de moda en los medios intelectuales de su tiempo [21]. La filosofía es superior a la religión, y ésta solamente es buena para el vulgo, a fin de tenerlo sujeto. Más tarde, y con más conocimiento de causa, pero inspirado por idénticos prejuicios, el eminente arabista L. GAUTHIER reincidió en una tesis semejante, insistiendo también en el supuesto «racionalismo de Averroes», en el cual la filosofía prevalecería sobre su fe [22]. No estaría de más no olvidar que, de suyo, el islamismo, después de haber excluido en el Corán toda clase de misterios sobrenaturales, no dejando más dogmas que aquellos que no rebasan los límites de la pura razón natural, no es un clima propicio para producir «racionalistas» en el sentido moderno de la palabra. Pueden darse creyentes o no creyentes. Pero tanto los unos como los otros serían, si quiere extremarse el sentido propio de la palabra «racionalistas», considerados desde el punto de vista de otras religiones que admiten la existencia de misterios de orden sobrenatural.

Contra la anterior opinión reaccionaron, primero, F. MEHREN [23], y después M. ASÍN PALACIOS [24]. Para éste, Averroes fue un creyente ortodoxo dentro del islam. Su impiedad y su ateísmo son pura leyenda, como también el que hubiera profesado la teoría de la «doble verdad», que es una invención de los averroístas posteriores [25]. El haber estado convencido de la verdad de la filosofía no impide que haya sido un espí-

[21] E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme* (París 1852).

[22] L. GAUTHIER, *Recueil de mémoires et textes* (Alger 1905); *La théorie d'Ibn Roschd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie* (París 1909).

[23] F. MEHREN, *Etudes sur la philosophie d'Averroès concernant son rapport avec celle d'Avicenne et Gazzali*: Muséon 7 (1888) 613-627; 8 (1889) 5-20.

[24] M. ASÍN PALACIOS, *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino* (Zaragoza 1904), en homenaje a D. Francisco Codera, p.271-331; *Huellas del Islam* (Madrid 1941) p.13-72.105; M. ALONSO, *Teología de Averroes* p.99-145; M. CRUZ HERNÁNDEZ, o.c., II p.81ss; G. QUADRI, o.c., II p.171ss; P. MANDONNET, *Siger de Brabant* II (Lovaina 1908) p.154 nota 3.

[25] A Averroes se atribuye la frase: «Per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem» (E. GILSON, *La philos. au moyen âge* p.360).

ritu profundamente religioso, creyente sincero y seguidor del Corán. Es más, Averroes significaría, dentro del islamismo, una actitud muy parecida a la de Maimónides en el judaísmo y de Santo Tomás en el cristianismo, intentando la armonía y conciliación entre la filosofía y la revelación. Así, Moisés (judaísmo), Jesús (cristianismo) y Mahoma (islamismo) habrían sido tres profetas de Dios, que fundaron tres religiones reveladas y verdaderas. Las tres se completan, sucesivamente, sin destruirse, aunque la de Mahoma, como la más perfecta, habría superado y derogado las anteriores. El Corán representa la verdad suprema y definitiva, y se dirige a todos los hombres. En caso de conflicto con la razón, o de oscuridad del texto, puede recurrirse a interpretaciones alegóricas, si bien sólo deben hacerlas los doctos.

El pensamiento de Averroes podríamos verlo reflejado en las tres categorías de hombres, que hace corresponder a los modos de la argumentación aristotélica. Comenzando de abajo arriba, en ínfimo lugar estaría el vulgo, o el común de los hombres. A éstos les basta la fe, sin necesidad de pruebas, o a lo más apoyada en argumentos oratorios, imaginativos, que impresionen la sensibilidad. Deben creer sin más el Corán a la letra, sin tratar de interpretarlo. Incluso se les debe imponer la religión por la fuerza. En un lugar más alto están los teólogos, «hombres de persuasión», los cuales se contentan con argumentos probables o verosímiles y con el raciocinio dialéctico. Averroes los trata con escasa consideración, especialmente a los *asaríes* («O homines, ego non dico quod vestra scientia ista divina sit falsa; sed dico quod ego sum sciens scientiam humanam»). Por último, el grado supremo lo ocupan los filósofos, «hombres de demostración», que aspiran a la ciencia y exigen pruebas y demostraciones necesarias. Son hombres superiores, con capacidad para interpretar el Corán, no ateniéndose a la letra, sino valiéndose de símbolos, alegorías y razones [26].

3. **Teología.** El sistema de Averroes está basado en la distinción entre Dios y el mundo. La existencia de Dios se demuestra por el movimiento. Existe el movimiento en el mundo, y este movimiento reclama necesariamente la existencia de un primer motor único, que mueve todos los seres con movimiento eterno. Se prueba también por el orden y la finalidad de las cosas, todas las cuales están ordenadas en una maravillosa armonía, constituida por los movimientos de los

[26] G. QUADRI, o.c., II p.174-178.

cuerpos celestes. Todos los fenómenos múltiples y particulares están integrados en la unidad necesaria e inalterable del Universo. Así, pues, la existencia del mundo demuestra la existencia de Dios [27].

Dios es el ser por excelencia, acto puro perfectísimo, uno, único y simplicísimo. Tiene vida, ciencia, voluntad, etc. Pero todos esos atributos se identifican en la unidad de su esencia y tienen un sentido muy distinto del que nosotros conocemos en las criaturas. Dios conoce todas las cosas, pero no en sí mismas. Dios se conoce a sí mismo, y en sí mismo conoce todas las cosas [28]. La ciencia divina es inalterable y no puede variar con los movimientos y alteraciones de las cosas particulares ni depender de sus cambios. Las cosas dependen de Dios, pero no Dios de las mutaciones de las cosas. Es causa de las cosas, pero las cosas no pueden influir en la ciencia de Dios. Las conoce lo mismo antes que después de la creación, es decir, de manera inmutable, en sí mismo, no por un acto de reflexión, sino por purísima intuición. Y en este sentido ejerce su providencia sobre el mundo. No dependiendo de las cosas particulares ni de sus mutaciones, sino en general, moviendo todo el orden del Universo, al cual debe subordinarse todo lo particular [29].

[27] G. Quadri, o.c., II p.52; M. Cruz Hernández, II p.134-136; M. Alonso, o.c., p.227-234.

[28] M. Alonso, o.c., p.241ss; G. Quadri, o.c., p.71.

[29] Averroes reprocha a Avicena haber admitido la distinción real entre la esencia y la existencia en los seres creados, presentando la segunda como un accidente que sobreviene a la primera. («Avicenna autem peccavit multum in hoc quia existimavit quia unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei», etc. Textos de Averroes, en M. Alonso, o.c., p.222.) No le faltaba razón al señalar el fallo de Avicena en su concepto de una «creación» *necesaria* de seres contingentes o posibles. Es algo difícil concebir unos seres *contingentes* a los cuales les pertenece *necesariamente* la existencia, aunque ésta la reciban de una causa eficiente extrínseca. O por lo menos se resiente *a radice* la libertad divina, al verse obligada a «crear» *necesariamente* el mundo. Pero queda en pie la distinción que Avicena y Alfarabí ponen para distinguir el mundo de Dios. En éste, la existencia es necesaria, y se identifica con su esencia. En aquél, la existencia es contingente, recibida de fuera y, por lo tanto, distinta realmente de su esencia.

Pero, a su vez, Averroes tiene que enfrentarse con el mismo problema, y, a pesar de sus críticas contra Avicena, viene a incurrir en un concepto muy semejante. Dios es distinto del mundo. Pero la «creación» del mundo —no de la materia— es *eterna* y *necesaria*. Con lo cual es difícil hallar un resquicio para introducir en el mundo la posibilidad y la contingencia. En este sentido, al mundo le corresponde también la *existencia*, no como un «accidente» sobreañadido que le sobreviene en el tiempo. El mundo ha existido siempre y desde siempre tiene la existencia. ¿La tiene, pues, por *esencia?* En ese caso habría que buscar otros criterios para distinguirlo de Dios, para salvar la «creación» y para no incurrir en el panteísmo. Y de

4. **La creación.** Dios es el creador del mundo. Pero no en el tiempo, sino desde toda la eternidad. ¿Para qué iba a esperar Dios a crear el mundo? La voluntad divina no podía ser determinada por ninguna causa extrínseca. Dios no puede cambiar, y siempre elige necesariamente lo mejor, el sumo bien. El mundo fue posible desde siempre, y desde siempre fue creado por Dios. Por lo tanto, aunque Dios esté fuera del tiempo, no por eso creó el mundo en el tiempo, sino desde toda la eternidad [30].

La materia no fue creada por Dios, sino que es eterna. No pudo ser creada por Dios, porque es pura potencia, es decir, no-ser, y el no-ser no puede ser término de la acción divina. Pero tampoco Dios es el *dator formarum* a la manera del Entendimiento agente de Avicena. Dios no crea las formas, sino que éstas son sacadas de la materia por la acción de la causa eficiente [31]. Todos los seres, excepto Dios, están compuestos de materia y forma. Pero hay dos clases de materia, la de los cuerpos celestes, que está absorbida por su forma, y la de los seres terrestres, que es «potentia ad omnia», y que no es cuerpo, sino que llega a serlo por su unión con la forma.

En su descripción del mundo, Averroes se basa en el mismo concepto ontológico-psicológico-astronómico de jerarquía, procedente de la combinación de las ideas aristotélicas y neoplatónicas con la astronomía de Ptolomeo, que Quadri califica de «burocrazia metafísica» [32]. Dejando aparte la discusión de los «excéntricos y epiciclos», con que los astrónomos árabes corrigieron la astronomía griega, el concepto astronómico de Averroes consiste en suponer un orden de esferas giratorias superpuestas, en las cuales están colocados los astros, y que están animadas por un alma inteligente. Su número es de 38, con 45 movimientos. Su orden descendente es el siguiente. Del primer motor procede el de la esfera de las estrellas fijas;

hecho Averroes acude a un principio muy semejante al de Avicena, que es distinguir el *acto* y la *potencia*. Sólo Dios es *acto puro*. Todos los demás seres tienen en su esencia, en mayor o menor grado, algo de *potencial*. Con lo cual no es difícil hacer una equiparación entre el *ser necesario* de Avicena y el *acto puro* de Averroes, y el *ser contingente* o *posible* del primero con el *ser potencial* del segundo. En ambos casos queda malparado el necesitarismo de la «creación». Pero en ambos casos también se salva el panteísmo, con la distinción entre Dios y sus criaturas, aunque sea a costa de algún detrimento de la lógica.

[30] M. Cruz Hernández, II p.140; G. Quadri, II p.49ss.

[31] G. Quadri, II p.58-59 y 79.

[32] Habla también de «burocrazia feodale» (p.180). Las discusiones sobre los excéntricos y epiciclos «in verità non è il più glorioso prodotto del genio degli arabi» (Quadri, II p.96).

de éste, el de Saturno; de éste, el de Júpiter; de éste, el de Marte, etc., hasta llegar al de la Luna, el cual es el Entendimiento agente, del cual dependen todos los movimientos que se originan en el mundo terrestre. Las inteligencias son a la vez formas y motores de los cuerpos celestes, los cuales se mueven circularmente, atraídos cada uno por su superior, hasta llegar al primer motor, que mueve la primera esfera, de la cual se comunica el movimiento a todas las demás.

En el centro del Universo está la Tierra, compuesta de los cuatro elementos, causados por el movimiento circular universal, y ese mismo movimiento es la causa de todos los fenómenos de generación y corrupción. Las formas de las cosas provienen, o bien del Entendimiento agente, o bien de su influjo, que las saca de la potencialidad de la materia. Así se originan todos los seres materiales del mundo terrestre.

5. **El entendimiento.** Uno de los textos más oscuros de Aristóteles es el famoso pasaje del III *De anima*, en que habla de los dos entendimientos, agente y posible. Desde Teofrasto, pasando por Aristóteles, Alejandro de Afrodisias, Temistio, los escolásticos medievales, hasta nuestros días, ha sido objeto de las más variadas interpretaciones. A ellas se suma la de Averroes, el cual conoce y critica las anteriores a él, especialmente las de Temistio y Alejandro, cuya influencia ya hemos visto en Al-Kindi, Alfarabí y Avicena. Lo malo es que, si oscuro es el texto de Aristóteles, no menos oscuro se nos presenta el de Averroes, acerca del cual no nos han hecho salir de dudas las explicaciones que hemos podido consultar. Por lo tanto, sin mucha garantía de acierto, vamos a aventurar nuestra interpretación.

Comentado el texto aristotélico, dice Averroes: «Intellectus secundum hoc dicitur in hoc libro in quatuor modis: dicitur nam de intellectu *materiali*: et de intellectu, qui est in *habitu*: et de intellectu *agente*: et *virtute imaginativa*» [33]. Con lo cual tendríamos que los dos entendimientos aristotélicos se han convertido, al parecer, en cuatro. Lo difícil ahora es interpretar a qué se refiere Averroes y en qué consiste en concreto cada uno de esos entendimientos. ¿Son cuatro entendimientos distintos o cuatro aspectos o modalidades de uno mismo? ¿Son potencias del alma o son cosa distinta de ella? ¿Son los cuatro propios de cada individuo o comunes a toda la humanidad? ¿Cuál o cuáles son propios de cada individuo humano y cuáles distintos y separados?

[33] *De anima* III 20.

Para contestar estas preguntas debemos hacer notar que, al parecer, Averroes distingue dos entendimientos eternos, inmortales, separados, comunes a todos los hombres, o más bien propios de la especie humana (uno *agente* y otro *material*), y un entendimiento en potencia, temporal, perecedero, propio de cada individuo particular *(vis imaginativa)*.

Además, en su explicación de la función intelectiva hace entrar en juego dos conceptos: uno netamente aristotélico, que es la doctrina del acto y la potencia, y otro que Aristóteles supera y rechaza, que es el antiguo principio de Empédocles, renovado por Anaxágoras y recogido después por Epicuro, de que sólo lo semejante conoce lo semejante [34]. Aristóteles, por el contrario, había dicho que el ojo puede percibir todos los colores, porque la pupila es negra y carece de todo color; y que el entendimiento puede recibir, intencionalmente, las formas de todas las cosas precisamente porque no tiene ninguna forma.

En cuanto al principio aristotélico del acto y la potencia, Averroes lo aplica con todo rigor, tanto a los dos entendimientos separados como al propio de cada hombre. Es un principio universalísimo que se aplica a todos los seres. Solamente Dios es acto puro, sin mezcla de potencia. Su entender es actualísimo y siempre en acto. Ahora bien, el Entendimiento agente, propio de la especie humana, es distinto de Dios, y, por lo tanto, no es acto puro, sino que hay en él mezcla de acto y potencia. La intelección en acto supone previamente una potencialidad; es más, una posibilidad, la cual es todavía anterior a la potencia y se distingue de ésta en que puede llegar o no al acto, mientras que la potencia está ordenada al acto. En este sentido, en el entendimiento agente separado hay una mezcla de potencia, y esta potencia (entendimiento material) no es ni materia, ni forma, ni compuesta de materia y forma [35].

Por lo tanto, en el Entendimiento agente separado y común podemos distinguir dos modalidades: *a)* entendimiento *en potencia* (intellectus materialis), y *b)* entendimiento *en acto* (intellectus agens). El tránsito de la potencia al acto, desde luego, sería eterno, como eterna es la creación y eternas las especies en Averroes (no ha habido un primer hombre, sino que la especie humana es eterna, aunque los individuos sean temporales). El mecanismo de la intelección sería el siguiente: el entendimiento potencial o material (hylico, posible, por analogía con la materia prima, capaz de recibir toda clase de formas) pasa al acto mediante la acción del entendimiento

[34] G. Quadri, II p.110ss. [35] G. Quadri, II p.122.

agente universal. De aquí resulta el entendimiento *in habitu*, que no sería distinto de los dos primeros, sino una consecuencia de la actuación del entendimiento potencial, que puede hacerse todos los inteligibles, por la acción del entendimiento agente. Ambos serían los entendimientos comunes o colectivos de la especie humana eterna, y, por lo tanto, distintos y separados de los hombres individuales. De ellos resultaría algo así como una conciencia colectiva de toda la humanidad, derivada de la actuación permanente del entendimiento pasivo por todas las formas inteligibles.

Esos dos entendimientos separados universales, colectivos o comunes, corresponderían a los dos entendimientos señalados por Aristóteles. El primero, potencial, al entendimiento pasivo (que puede hacerse todas las cosas y recibir todas las formas inteligibles), y el segundo al entendimiento agente o activo, que hace todos los inteligibles en acto (τὰ πάντα ποιεῖν) separado, inmixto, que viene de fuera (θύραθεν). Pero ya vimos en su lugar que no es nada fácil identificar este entendimiento que Aristóteles describe de una manera tan misteriosa y enigmática; y tampoco lo es identificar el de Averroes. ¿Se trata, como en Alfarabí y Avicena, de la Inteligencia de la última esfera lunar? ¿Será, como en Aristoteles y Alejandro de Afrodisias, una misma cosa con Dios? Esto último no parece probable, pues Averroes, junto con el entendimiento agente, pone otro entendimiento *material*, también separado, eterno y único, pero no activo, sino potencial, que puede hacerse y se hace todos los inteligibles. La razón de este desdoblamiento es, a nuestro juicio, la aplicación del concepto aristotélico de acto y potencia o de materia y forma, puesto que en Averroes todos los seres, fuera de Dios, están compuestos no sólo de acto y potencia, sino en concreto de materia y forma. Solamente Dios es acto puro e inteligente en acto. El entendimiento agente no es Dios, sino una inteligencia de categoría inferior, compuesta de acto y potencia, aunque sea eterna. Como acto, produce todos los inteligibles. Como potencia *(intellectus materialis)*, se hace todos los inteligibles. El resultado de ello es el entendimiento *en acto* o *in habitu*, que, naturalmente, sería también separado, colectivo y común a toda la especie humana.

Pero, por otra parte, Averroes no cree solamente en la existencia de la especie humana, sino también de los individuos humanos. ¿Cuál de los entendimientos señalados corresponderá a cada hombre particular? Aquí la cuestión es más complicada. Desde luego no le corresponde el entendimiento

agente *(intellectus agens)*, pues éste es separado, eterno e inmortal. Tampoco el entendimiento material común *(intellectus materialis)*. Pero le corresponde algo que equivale a este segundo, y es la potencia para disponerse a recibir las especies inteligibles. Esta potencia no es un entendimiento propiamente tal, sino que Averroes la identifica con la *virtus imaginativa*. Esto sería el elemento propio y especificativo del hombre y lo que lo distingue de los animales. Es decir, que a cada hombre particular no le corresponde ningún entendimiento propiamente dicho, ni agente ni pasivo, sino solamente la *virtus imaginativa*, por medio de la cual cada hombre se dispone, voluntariamente, a recibir *pasivamente* (entendimiento pasivo, posible, hylico, equivalente al *nous pathetikós* de Aristóteles), la irradiación inteligible que proviene del entendimiento agente separado, eterno y común a todos los hombres.

De esta suerte, el hombre individual solamente aportaría el material de sus fantasmas, abstraídos de la materia, los cuales serían iluminados y elevados a la categoría de inteligibles en acto mediante la acción iluminadora del entendimiento agente separado. El resultado sería también, aunque en un grado inferior, un *intellectus in actu*, especulativo, pero no eterno, sino temporal, y tampoco uno, sino múltiple, por razón de los individuos en que se recibe. Ese entendimiento en acto, adquirido, se convertiría en *intellectus in habitu* cuando se repiten los actos de intelección. De esta manera, la capacidad intelectiva humana, de suyo siempre en potencia para recibir los inteligibles, pasaría al acto por la intervención extrínseca del entendimiento agente común a todos los hombres; pero la intelección sería propia y particular de cada hombre individual, a quien pertenece la *virtus imaginativa*.

Tendríamos, por lo tanto, dos órdenes intelectivos: 1.º Uno colectivo, común, propio de la especie humana, que es eterna, dividido en dos entendimientos: *a)* uno *material* o potencial, que puede hacerse todos los inteligibles, y *b)* otro *agente* en acto, que puede hacer todos los inteligibles. El resultado sería el entendimiento especulativo, colectivo también, en *acto* o más bien *en hábito*. 2.º Y, por otra parte, otro elemento propio de cada individuo humano particular *(virtus imaginativa)*, temporal y perecedero, que se dispondría voluntariamente a la recepción de la iluminación del entendimiento agente separado. El resultado sería también otro entendimiento especulativo, *en acto* o *en hábito*, según fuese mayor o menor la intensidad de la irradiación superior o de la disposición inferior.

Con lo cual tendríamos una versión del entendimiento

agente distinta de la de Avicena. En Averroes, aunque eterno y separado, no sería el *dator formarum*, tanto materiales como inteligibles. Su acción en cuanto a las primeras se limitaría a contribuir a poner en acto las formas contenidas en la potencia de la materia; y en cuanto a las segundas, a irradiar la luz intelectual sobre los fantasmas elaborados por la acción abstractiva de la imaginación, la cual elevaría al orden universal las formas particulares, contribuyendo a poner en acto la capacidad receptiva de cada hombre particular.

Y con ello, dentro de una complicación tan enorme, con que se recarga la ya oscurísima noción aristotélica, tendríamos también que los intérpretes escolásticos de la Edad Media no habían andado muy descaminados al atribuir a Averroes un doble entendimiento separado, único y común para todos los individuos pertenecientes a la especie humana. Ni tampoco al reprocharle por haber negado o comprometido seriamente la inmortalidad personal de cada individuo humano, ya que no habría en éste ningún principio capaz de sobrevivir a la corrupción del cuerpo. Permanecerían las especies eternas, pero perecerían los individuos.

Con Averroes el pensamiento musulmán español alcanza su máxima cumbre, entrando en seguida en rápida decadencia. Averroes no tuvo continuadores en el islam, en pleno declive ante el empuje de los reinos cristianos, que con un poco más de decisión hubieran podido terminar la reconquista de la Península en el siglo XIII si hubiese continuado el impulso de San Fernando. La prolongación del averroísmo hay que buscarla en la corriente que se desarrolla en los siglos XIII-XV, en la que, más bien que una continuación auténtica del pensamiento del gran filósofo cordobés, hay que ver quizá un pretexto para amparar bajo su nombre doctrinas en que Averroes no pensó jamás. Dentro del islam apenas cabe mencionar más que a IBN TUMLÚS (h.1150/1175 - 1223), natural de Alcira, que le sucedió como médico de cámara del sultán almohade Abu Abdallah Muhammad al-Nasir. Se conserva un tratado, poco original, de lógica, influido por Alfarabí y Averroes [36].

En cambio, ya en pleno siglo XIII se aprecia la prolongación de la línea neoplatonizante que provenía de Ibn Masarra, y que todavía revive en dos notables pensadores, Ibn Arabí e Ibn Sabin.

IBN ARABI (1164-1240).—Natural de Murcia, de noble y rica familia, que se trasladó a Sevilla, donde Ibn Arabí recibió una esmerada educación. Aterrorizado por unas visiones del infierno que tuvo durante una enfermedad, a sus veinte años hizo profesión de

[36] M. ASÍN PALACIOS, *Introducción al arte de la Lógica por Abentomlús de Alcira* (Madrid 1926).

sufí. Viajó mucho por la España musulmana, Africa y Oriente, tratando con los principales místicos musulmanes. Murió en Damasco.

El caso de Ibn Arabi plantea el problema de la existencia de una mística musulmana, al que Asín Palacios dedicó largos y concienzudos estudios [37]. Su pensamiento se mantiene dentro de la línea neoplatónica, de donde toma el esquema para encuadrar sus teorías místicas. Su fondo roza el panteísmo, presentando a Dios como el Uno, de donde se derivan todos los seres por emanación, pero sin romper la unidad y simplicidad divinas. Ibn Arabi relata y analiza fenómenos de orden preternatural, sobre todo éxtasis y visiones. Influyó mucho en el mundo musulmán, en Raimundo Lulio y en Dante. Asín Palacios ha señalado un texto del *Futuhat* en que aparece mencionada la teoría de la *doble verdad* (natural y sobrenatural), aunque con un sentido muy distinto del que tendrá en los averroístas del siglo XIII y XIV [38]. Sus obras son muy numerosas y extensísimas. Mencionaremos tan sólo el *Fusús* (piedras preciosas de la ciencia). *Futuhat* (revelaciones de la Meca acerca de los misterios de los conocimientos del rey (Dios) y del reino (mundo). *Intérprete de los amores* (poesías). *Diwan* (poesías) [39].

IBN SABIN (1216-1271).—Nació en el valle de Ricote, cerca de Cieza (Murcia), de una noble familia musulmana que pretendía descender de Alí. Adoptó muy joven la profesión de *sufí*. Pasó a Ceuta, donde fue encargado por el gobernador de la ciudad de contestar una supuesta carta que Federico II habría dirigido al sultán Abu Muhammad Abd al-Wahid al-Rasid sobre cuestiones filosóficas (categorías, eternidad del mundo, el alma, etc.). Ibn Sabin contestó con las *Respuestas yemenies a las cuestiones sicilianas*, las cuales dieron ocasión a los alfaquíes para acusarlo de herejía y expulsarlo de la ciudad. Viajó por Oriente y llegó a la Meca, donde murió, según unos envenenado, y según sus discípulos abriéndose las venas para llegar más pronto a la unión con Dios.

Su persona y doctrinas han sido muy discutidas. Escribió muchas obras, pero su pensamiento no rebasa un nivel mediocre y carece de originalidad. Su fuente de inspiración, netamente neoplatonizante, está en la enciclopedia de los Hermanos de la Pureza y en el *Liber de causis* [40].

EL PENSAMIENTO MUSULMÁN Y LA ESCOLÁSTICA CRISTIANA. Los trabajos de los arabistas durante cerca de un siglo han demostrado con evidencia, y en casos a veces sorprendentes,

[37] M. ASÍN PALACIOS, *El místico murciano Abenarabi*: Boletín de la R. A. de la Historia 87 (1925) 96-173 y 582-611; 88 (1926) 582-637; 92 (1928) 654-751; *El Islam cristianizado* (Madrid 1931).

[38] *Huellas del Islam* p.70-72.

[39] R. LANDAU, *The Philosophy of Ibn Arabi* (Londres 1959).

[40] E. LATOR, S. I., *Ibn Sabin de Murcia y su «Budd al-arif»*: Al-Andalus 9 (1944) 371-417; M. AMARI, *Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'empereur Frédéric II*: Journal asiatique 5 I (1953) 240-274.

la influencia del pensamiento musulmán tanto en el judaísmo como en el desarrollo de la escolástica cristiana. Asín Palacios hizo ya notar el *salto* entre el siglo XII (San Anselmo, Abelardo, Pedro Lombardo) y el XIII (San Alberto, Santo Tomás), situando entre ambos el hallazgo del saber musulmán por Occidente.

El hecho es cierto, aunque debe reducirse a sus justos límites. A lo largo del siglo XII y antes de su contacto con la ciencia musulmana, el pensamiento cristiano realiza un desarrollo propio muy notable, en el cual entraban numerosos elementos filosóficos que se habían ido asimilando en los siglos anteriores, y cuya procedencia se remontaba hasta los Santos Padres.

Los musulmanes prestaron un señalado servicio a la escolástica del siglo XIII con su aportación de las versiones de obras griegas, con lo cual retransmitían lo que ellos mismos habían recibido anteriormente de los cristianos sirios. Contribuyeron también con las doctrinas de sus propios filósofos, especialmente Alfarabí, Avicena, Algazel, Averroes, y con sus tratadistas de medicina, matemáticas y astronomía. Ciertamente que muchas doctrinas de estos pensadores se infiltran en la escolástica. Pero también es verdad que, además de algunas desviaciones heterodoxas, ningún escolástico aceptó jamás en bloque ninguno de sus sistemas. Por lo general fueron considerados como transmisores, comentaristas o intérpretes de Aristóteles, y a ellos se acudía en este sentido, más que para incorporar su propio pensamiento original. También es cierto que desde los primeros años del siglo XIII, y antes del magno desarrollo que la escolástica adquirirá en ese tiempo, las doctrinas avicenianas, y después las averroístas, provocarán una áspera reacción y acabarán por ser eliminadas, aunque no sin contribuir a reforzar, precisamente en la rama más opuesta a ellas, el fondo neoplatónico que ya había recibido la escolástica por otros caminos anteriores (San Agustín, San Anselmo, Escoto Eriúgena, Seudo Dionisio).

De todos modos, gracias a las investigaciones de los arabistas, y de manera especialísima del incansable don Miguel Asín Palacios, ha quedado bien patente que, aunque separados por profundas diferencias políticas, religiosas, militares e ideológicas, las influencias mutuas entre el mundo cristiano y el musulmán fueron mucho más efectivas de lo que anteriormente se había podido sospechar. Por medio de las versiones de los cristianos sirios, los musulmanes se constituyeron en herederos de la enciclopedia científica y filosófica griega, y, a su vez, desde el siglo X hasta el XII, contribuyeron de manera decisiva a su recuperación por el Occidente.

BIBLIOGRAFIA

DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Index Scriptorum latinorum medii aevi hispanorum* (Madrid, CSIC, Patronato Menéndez y Pelayo, 1959).

DOZY, R., *Historia de los musulmanes en España*, trad. M. SANTIAGO FUENTES (Madrid, Calpe, 1920).

FRAILE, G., *España y el Islam. Cruce de caminos culturales:* Sapientia 15 (Buenos Aires 1960) 270-84.

GONZÁLEZ PALENCIA, A., *Historia de la España musulmana* (Labor, Barcelona 1928).

— *Moros y cristianos en España medieval* (Madrid 1945).

— *Historia de la literatura arábigo-española* (Barcelona, Labor, 1945).

LEVI PROVENÇAL, E., *La civilisation arabe en Espagne* (París 1948).

— *España musulmana*, trad. de E. GARCÍA GÓMEZ, en *Historia de España*, dirigida por R. MENÉNDEZ PIDAL, t.4-5 (Madrid, Espasa-Calpe, 1950).

MONNERET DE VILLARD, U., *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e XIII secolo* (Roma 1944).

AVERROES

ALONSO, M., S. I., *La cronología de las obras de Averroes:* Miscellanea Comillas, I (1943) 441-460.

— *Averroes, observador de la naturaleza:* Al-Andalus 5 (1940) 215-230.

GETINO, L., *La «Summa contra gentes» y el «Pugio fidei»* (Vergara 1905).

LOMBA, JOAQUÍN., *El principio de individuación en Averroes:* Rev. de Fil. 22 (Madrid 1936) 300-324.

MENASCE, J., *Arabische Philosophie* p.39-43 (bibliografía).

MORATA, N., *La presentación de Averroes en la corte almohade:* Ciudad de Dios 153 (1941) 101-122.

QUADRI, G., *La filosofia degli arabi nel suo fiore* II (Florencia 1939).

RENAN, E., *Averroès et l'averroïsme* (París 1852).

ZEDLER, B., *Averroes and immortality:* New Scholasticism 28 (1954).

PARTE VII

EL SIGLO XIII

CAPITULO I

Las traducciones

En el siglo XII, el pensamiento occidental se enriquece súbitamente con el gran movimiento de traducciones de obras griegas y árabes, que penetran a través de los países —España, Sicilia— que estaban en contacto más directo con la cultura musulmana. Por medio de varios centros afluyen, en primer lugar, obras árabes y judías de ciencias: matemáticas, medicina, astronomía, astrología, magia, etc. A los primeros traductores no les preocupa de momento la filosofía griega. Su propósito se reduce a aprovechar las obras científicas [1].

Ya hemos visto cómo en el siglo X fue enviado Gerberto a Ripoll y Vich para informarse sobre la ciencia árabe, lo cual indica que por entonces corrían ya traducciones en España. En el siglo XI hay un centro de estudios árabes en Hereford (Inglaterra). En ese mismo siglo trabaja CONSTANTINO AFRICANO, natural de Cartago, que viajó por Egipto y Oriente. Hacia 1060 se halla en Salerno y después en Montecasino como monje bajo el abad Desiderio (1058-1087). Tradujo del árabe al latín obras de medicina, entre ellas el *Tegni* (Παντεχνῆ), de Galeno, de quien toma también la teoría atomista, y varias de Isaac ben Salomon Israelí *(Liber diaetarum, Liber urinarum, Liber febrium, Liber de gradibus)* [2].

Pero el gran movimiento de traducciones se realiza en el siglo XII. Es el momento en que la filosofía musulmana y judía alcanzan en España su máximo grado de esplendor con Avempace († 1138) Ibn Tufayl († 1195), Averroes († 1198), Maimónides († 1204). Las versiones se inician cuando todavía no había escrito Averroes sus comentarios a Aristóteles, y poco después de su muerte comienzan a ser traducidos por Miguel Escoto (h.1217-1230) [3].

1. **Centro de Toledo.** Toledo fue reconquistada por Alfonso VI en 1085. La labor de traducciones comienza bajo el pontificado del cisterciense francés D. Raimundo de Sauvetât (1126-1151) y

[1] A. BIRKENMAJER, *Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote aux XIIe et XIIIe siècles* (extracto de *La Pologne* au VI Congrès International de sciences historiques, Oslo 1928) (Varsovia 1930).

[2] PL 172,48ss.

[3] R. DE VAUX, *La première entrée d'Averroès chez les latins:* Rev. sc. phil. et théol. 22 (1933) 193-245. El P. G. Théry opina que Miguel Escoto realizó sus primeras traducciones en Toledo.

continúa bajo su sucesor, el arzobispo D. Juan[4]. Se ignora en qué forma funcionaba el centro toledano, pero la cantidad de versiones realizadas y la variedad de personajes que intervienen en ellas permiten suponer la existencia de una escuela más o menos organizada. Con razón ha calificado el P. Théry a Toledo de «gran ciudad del renacimiento medieval»[5].

Al frente del centro toledano estaba DOMINGO GUNDISALVO († h.1181), de quien solamente se sabe que era arcediano de Segovia, dignidad que pertenecía a la mitra de Toledo. Su nombre aparece con muchas variantes: Dominicus Gundisalvus, Gundisalinus, Gundisalvi, todas, probablemente, calcadas sobre el patronímico Gonzalo o González. El P. Manuel Alonso, basándose en dos escrituras en que aparece su firma, retrasa la fecha de su muerte hasta después de 1181.

Con Gundisalvo colaboró un personaje un poco misterioso llamado JUAN HISPANO (Ioannes Hispaniensis, Hispalensis, Toletanus) o Ioannes AVENDEHUT, al que habría que identificar con el judío David o Salomón ibn Dawud (Avendauth, Aben Daud, Abendar, Abendeat). Según el P. Théry, habría que desdoblarlo en dos personajes: uno, el judío converso, que habría colaborado con Gundisalvo en sus traducciones, y que habría sido el autor del texto árabe del *Liber de causis;* y otro, Juan, arzobispo de Toledo, autor del tratado *De anima* y del *Liber de causis primis et secundis.* Por el contrario, el P. M. Alonso lo considera como un solo personaje, judío converso, colaborador de Gundisalvo y autor del tratado *De anima,* de una *Física,* una *Lógica* y una *Metafísica,* del *Liber de causis* y del *Liber de causis primis et secundis.* Juan Hispano, o Salomón ibn Dawud, habría llegado a ser obispo de Segovia (1149) y arzobispo de Toledo (1151) hasta su muerte, en 1166. Este mismo Juan Hispano sería también el famoso «Mauritius hyspanus» de las prohibiciones de París de 1210 y 1215[6].

[4] La persecución almohade hizo refugiarse en Toledo a gran cantidad de judíos y hasta de musulmanes, que contribuyeron a que se convirtiera en un importante centro intelectual. A Toledo acudían muchos extranjeros, como Daniel de Morlay, Alejandro Neckham, Alfredo de Sareshel, en busca de ciencia, y también de artes no tan científicas como era la nigromancia. Es curioso el testimonio de Helinando en un sermón a los estudiantes de Toulouse: «Ecce quaerunt clerici Parisius artes liberales, Aurelianis auctores, Bononiae codices, Salerni pyxides, *Toleti daemones,* et nusquam mores» (NORDEN, *Die antike Kuntsprosa* II 727). En Toledo sitúa el infante D. Juan Manuel a su D. Illán, el cual de nigromancia «sabía más que otro ome que fuese en el mundo estonçe».

[5] M. MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* (2.ª ed., Madrid 1917) t.3; A. BONILLA SAN MARTÍN, *Historia de la filosofía española* I 309ss; H. BÉDORET, *Les premières traductions tolédanes de philosophie:* Rev. néosc. de Philos. (1938); A. GONZÁLEZ PALENCIA, *El arzobispo D. Raimundo de Toledo* (Madrid 1942) p.118ss; G. THÉRY, *Tolède, Grande ville de la renaissance médiévale* (Orán 1944); M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médievale* (1936) II 25-58.

[6] M. ALONSO, *Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano:* Al-Andalus 8 (1943) 155-188. Según A. González Pa-

Al equipo Gundisalvo-Juan Hispano se deben numerosas traducciones: el *Secretum secretorum*, seudo-aristotélico; el *De intellectu*, de Al-Kindi; *De intellectu*, *De scientiis*, *De ortu scientiarum*, de Alfarabi; de una *Lógica*, una *Física* y una *Metafísica; De anima*, de Avicena; *Las opiniones de los filósofos*, de Algazel; el *Fons vitae*, de Ibn Gabirol; *De differentia spiritus et animae*, de Qusta ben Luca, y otras muchas obras árabes de matemáticas y astronomía [7].

El método de trabajo lo indica el mismo Juan Hispano en la dedicatoria al arzobispo D. Raimundo de la traducción del *De anima*, de Avicena: «Reverendisimo Toletanae sedis archiepiscopo et Hispaniarum primati, Ioannes Avendehut israelita philosophus gratum debitae servitutis obsequium... Quapropter iussum vestrum, domine, de transferendo Avicennae philosophi libro de anima effectui mancipare curavi... Hunc igitur librum vobis praecipientibus, et me singula verba vulgariter proferente, et Dominico archidiacono singula in latinum convertente, ex arabico translatum, in quo quidquid Aristoteles dixit in libro suo de anima, et de sensu et sensato, et de intellectu et intellecto, ab auctore libri scias esse collectum. Unde postquam, Deo volente, hunc habueritis, in hoc illos tres plenissime vos habere non dubitetis» [8].

GERARDO DE CREMONA (1114-1187).—Italiano. En 1134 fue a Toledo con objeto de conocer el *Almagesto*, de Ptolomeo, y se quedó allí; aprendió el árabe y siguió trabajando hasta su muerte. Conocía el griego, en lo cual se basa el P. Théry para suponer que ya en Toledo se hicieron versiones directas de Aristóteles. Su labor como traductor fue fecundísima. En la lista de Sarton se le atribuyen ochenta y siete versiones. Es posible que tuviera colaboradores que trabajaran bajo su dirección. Tradujo del árabe el *Almagesto*, de Ptolomeo (1175); el *Tegni*, de Galeno, y numerosas obras árabes: de Al-Kindi *(De quinque essentiis, De somno et visione, De ratione)*, de Alfarabi *(De scientiis, Distinctio super librum Aristotelis de naturali auditu)*, de Avicena *(Canon)*, etc., etc. Tradujo también numerosas obras de Aristóteles *(De caelo et mundo, De generatione et corruptione, De naturali auditu, Analíticos posteriores, Meteoros*, etc.). Varios tratados seudo-aristotélicos *(Liber lapidum, De elementis, De proprietatibus elementorum)*. El *Liber de causis*. Varios comentarios de Temistio y Alejandro de Afrodisias *(De motu et tempore, De sensu, De intellectu et intellecto, De unitate, De eo quod augmentum et decrementum fiunt in forma et non in yle*, etc.). De esta manera, a través de Toledo, comienza a penetrar en Occidente

lencia, habría sido también el autor del *Epitome totius astrologiae* (1142). San Alberto Magno atribuye el tratado *De anima* a un «Ivannes Toletanus Archiepiscopus» *(Summa Theol.* II q.73 m.1).

[7] A. BONILLA, I p.317ss; A. GONZÁLEZ PALENCIA, o.c., p.117ss.

[8] A. JOURDAIN, *Recherches historiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote* (París 1843) ap.4 p.449-450.

todo el *corpus aristotelicum*, acompañado de los comentarios del materialista Alejandro de Afrodisias [9].

MARCOS DE TOLEDO (segunda mitad s.XII).—Canónigo de Toledo. Tradujo el *Corán*, parafraseándolo con vistas a la refutación; y obras científicas de Galeno: *De tactu pulsus, De utilitate pulsus, De motu membrorum* (musculorum?), *De motibus liquidis*, todos de la versión árabe de Hunayn, y la *Isagoge ad Tegni Galeni*, del mismo [10].

El interés por las obras de medicina y ciencias naturales de los árabes atrajo a España a varios ingleses. Al círculo toledano pertenecen DANIEL DE MORLAY (h.1157-1199), que estudió árabe con Roger de Hereford. Cansado de la «pretenciosa ignorancia» de los maestros parisienses, fue a Toledo en busca de nueva ciencia. Allí colaboró con Gerardo de Cremona. Tradujo obras científicas seudoaristotélicas y escribió un *Liber de naturis inferiorum et superiorum* (editado por K. Sudhoff, 1917).—ALEJANDRO NECKHAM, maestro en París hacia 1217. Trabajó en Toledo. Escribió varias obras de medicina para estudiantes, un tratado *De naturis rerum* y un poema *De laudibus divinae sapientiae*, donde recomienda la lectura de los autores clásicos, lo cual prueba que eran conocidos y apreciados en el siglo XII [11].—ALFREDO DE SARESHEL (h.1200-1227) dedica a Alejandro Neckham su tratado *De motu cordis*, en que aparecen citados todos los «libros naturales» de Aristóteles. Tradujo del árabe el *De vegetabilibus et plantis* (de Nicolás de Damasco) [12].

MIGUEL ESCOTO († h.1235).—Trabajó primeramente en Toledo en colaboración con su intérprete Andrés el Judío (h.1217), después en la curia romana (1220) y, finalmente, fue astrólogo oficial de Federico II en Palermo. San Alberto Magno lo califica desfavorablemente: «in rei veritate nescivit naturas, nec bene intellexit libros Aristotelis». En cambio, Gregorio IX lo alaba en su carta de 28 de abril de 1227 al arzobispo de Cantorbery: «nosti quidem, quod dilectus filius magister Michael Scotus a puero inardescens amore scientiae litteralis postpositis omnibus illam studio continuato quievit» [13]. Roger Bacon, que lo llama «ignarus quidem verborum et rerum», afirma irónicamente: «Tempore Michaelis Scoti, qui, annis 1230 transactis, apparuit, deferens librorum Aristotelis partes aliquas de naturalibus et metaphysicis, cum expositoribus sapientibus, magnificata est Aristotelis philosophia apud latinos» [14].

[9] A. BONILLA, I p.360ss; A. GONZÁLEZ PALENCIA, o.c., p.148ss; UEBERWEG, *Grundriss* II 344.

[10] P. MANUEL, *La première traduction latine du Coran*: Terre d'Islam (Lyon, 2.° semestre 1945); A. BONILLA, I p.376.

[11] C. H. HASKINS, *Studies in the History of Medieval Science* (Cambridge 1927) p.372.

[12] CL. BAEUMKER, *Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift De motu cordis*: Beiträge, XXIII 1-2 (Münster 1923).

[13] H. DENIFLE, *Chart*. I 105 n.48; 110 n.54.

[14] *Opus maius*, WEBB, p.36-37. Cf. P. MANDONNET, *Siger* p.14.

Tradujo del árabe varios tratados aristotélicos (*Etica a Nicómaco, Historiae animalium, De generatione animalium, De anima, De caelo et mundo, Física* y *Metafísica*). Varios tratados de Avicena, entre ellos el resumen *De animalibus*. El *De substantia orbis* y los comentarios de Averroes al *De somno et vigilia, De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia, De anima* y al *De caelo et mundo*, el último de los cuales dedica a Esteban de Provins en 1227, lo cual prueba que Averroes no era conocido en París en 1210. Tradujo también el *De sphaera*, de Al-Bitrogi (Alpetragius, 1217). Se le atribuye un *Liber de physiognomia* y un tratado *De secretis naturis*. En el *Speculum doctrinale*, de Vicente de Beauvais, se conservan fragmentos de su *De divisione philosophiae*, que tiene muchas coincidencias con Gundisalvo, lo cual hace pensar, o en una fuente común (Alfarabí), o en una influencia de Gundisalvo sobre Escoto, ya que éste trabajó en Toledo. En él expone una teoría muy semejante de la abstracción, así como una noción igualmente universalista de la filosofía: «Philosophia secundum Aristotelem est omnis rei scientia. Dicit enim, quod scientia cuiusque rei quae inquiritur sub philosophia continetur quae est omnis rei scientia». La divide de esta manera:

- Theorica (nobilis)..
  - Naturalis (*Física*).
  - Mathematica.
  - Divina (*Metafísica*).
- Practica...........
  - Civilis......
    - Scientia linguae.
    - Moralis, etc.
  - Vulgaris....
    - Sutoria.
    - Fabrilis et caeterae artes.

En la *Metafísica* incluye el siguiente conglomerado: «Divina scientia dividitur in quatuor partes. Quarum prima est *de divisionibus entis*, secunda *de principiis scientiarum*, tertia *de intelligentiis*, quarta et ultima *de Deo*. Hae quatuor partes continentur in Metaphysica Aristotelis et Avicennae et in Algazel et in Avicebronte» [15].

2. **Otros centros españoles.** a) *Región del Ebro* (Pamplona-Tarazona).—En esta región, no bien determinada, trabajó HERMANN DE CARINTIA (Hermann el Dálmata, el Eslavo, Hermannus secundus). Estudió en Chartres, donde fue discípulo de Teodorico. Vino a España atraído por el esplendor de la ciencia árabe. Pedro el Venerable lo encontró en la «región del Ebro» en 1142-1143 junto con Roberto de Chester, o de Retines, y les encargó la versión del *Corán*, que fue terminada en 1143 [16]. Roberto de Chester lo califica

[15] Cf. L. BAUR, *Dominicus Gundissalinus. De divisione philosophiae*: Beiträge IV 2-3 p.39-41.398-400.

[16] P. MANDONNET, *Pierre le Vénérable et son activité littéraire contre l'Islam*: Rev. Thom. 1 (1893) 328-342. Pedro el Venerable saluda a Her-

de «unicus atque illustris socius studiorum omnium, specialis atque inseparabilis comes rerumque et actuum per omnia unice». En 1142 se halla en León; en 1143, en Toulouse y Béziers. Es probable que visitara Toledo, pero se ignoran sus relaciones con los traductores toledanos.

En 1138 tradujo el libro de astronomía *Zaelis fatidica* o *Pronostica*. Escribió un tratado original *De essentiis* (inédito), confuso conglomerado de física aristotélica, platonismo de Chartres y neoplatonismo de los libros herméticos; *De generatione Mahumet et nutritura eius* y *De doctrina Mahumet quae apud Saracenos magnae auctoritatis est*.

Con Hermann de Carintia colaboraron su discípulo el astrónomo flamenco RODOLFO DE BRUJAS y su gran amigo ROBERTO DE CHESTER (Retinensis, Ketinensis, Castrensis, Artensis, Cestrensis, Anglicus), que vino a España por afición a los estudios de astrología y de matemáticas. Fue arcediano de Pamplona (1143). Traduce en Segovia (1145) el *Algebra* de Al-Jwarizmi (Ahmad al Biruni). Regresó a Londres en 1147, donde murió hacia 1150.

b) *Tarazona.*—Bajo la protección del obispo Miguel (1115-1151) trabajó en Tarazona HUGO DE SANTALLA, el cual tradujo varias obras de geometría y astronomía (*Tractatus Alfragani de motibus planetarum*, etc.). Es un centro independiente del de Toledo, con el que no parece haber tenido relación [17].

c) *Barcelona.*—Otro centro distinto del de Toledo lo hallamos en Barcelona, donde hacia 1134-1145 trabajó el italiano PLATÓN DE TÍVOLI (Tiburtinus), el cual, en colaboración con el judío Abrahán bar Hiyya (Savasorda), tradujo, entre otras obras, el *Quadripartitum* o *Tetrabiblon*, de Ptolomeo [18].—ESTEBAN ARNALDO tradujo el tratado *de Sphaera solida*, de Qusta ben Lucca.

d) *Burgos.*—En Burgos, bajo el obispo Gonsalvo, trabajaron JUAN GONSALVI y el judío Salomón, que tradujeron en colaboración la segunda parte de la *Sifa*, de Avicena.

e) *Toledo, segunda escuela.*—Bajo el reinado de Alfonso X el Sabio funcionó en Toledo una escuela en que se hicieron versiones al español de obras científicas de astronomía, medicina, etc. En Toledo trabajó HERMANN EL ALEMÁN, obispo de Astorga (1266-1272), que tradujo el comentario medio de Averroes a la *Etica a Nicómaco* (1240), a la *Retórica* y a la *Poética* (1256), el compendio de la *Etica a Nicómaco* (*Summa quorumdam alexandrinorum*, h.1243-1244) y probablemente obras de Alfarabí y Avicena. Del franciscano PEDRO GALLEGO, confesor de Alfonso el Sabio y primer obispo de Cartagena (1250-1267), quedan una *Abbreviatio* de los escritos

mann como «acutissimi et litterati ingenii scholasticus» (PL 189,663-720); A. GONZÁLEZ PALENCIA, o.c., p.143-157; UEBERWEG, *Grundriss* 232.

[17] A. GONZÁLEZ PALENCIA, o.c., p.158ss.

[18] A. GONZÁLEZ PALENCIA, o.c., p.165ss.

zoológicos de Aristóteles *(Liber de Animalibus)* y de los económicos *(Regitiva domus)* [19].

3. **Centros italianos.** Entre 1200 y 1240 se suceden otras traducciones no sólo del árabe, sino también del griego, que tienen por centro Sicilia, corte de Federico II (1194-1250); Nápoles, corte de Manfredo (1258-1266), y Bolonia. Ya en el siglo XI se habían traducido en Salerno y Montecasino libros árabes de astronomía y medicina. Son de notar las relaciones entre los centros italianos y españoles. Algunos traductores, como Miguel Escoto, trabajaron en ambos. El maestro TEODORICO tradujo el comentario de Averroes a la *Física*. GUILLERMO DE LUNA tradujo en Nápoles la paráfrasis de Averroes a la *Isagoge*, de Porfirio. BARTOLOMÉ DE MESINA tradujo del griego la *Magna Moralia*, de Aristóteles, y divulgó a Averroes. EUGENIO DE PALERMO tradujo del griego la *Optica*, de Ptolomeo, y varias obras de astronomía y matemáticas.

Ya en el siglo XII se habían hecho en Italia traducciones directas del griego. JACOBO DE VENECIA tradujo hacia 1128 la *Logica nova* (primeros y segundos *Analíticos*, *Tópicos* y *Sofismas)*. ENRIQUE ARISTIPO († 1162), arcediano de Catania—a quien Bliemetzrieder identifica con «Burgundius pisanus», jurista, que visitó varias veces la corte de Bizancio—, tradujo el libro IV de los *Meteoros*, los diálogos platónicos *Fedón* y *Menón* y obras de Galeno, Hipócrates, de San Juan Crisóstomo, San Basilio, San Juan Damasceno y Nemesio [20].

[19] A. PELZER, *Un traducteur inconnu: Pierre Gallego, franciscain et premier évêque de Carthagène* (1250-1267): Miscell. Fr. Ehrle (Roma 1924) I 407-456. A Pedro Gallego y Pedro Hispano dedicó el rey Alfonso X una canción festiva que demuestra su familiaridad con ambos:

Pero que ey ora mengua de companha,
Nem Pero Garcia, nem Pero d'Espanha,
Non Pero Galego
Non irán comego.
E bem vol-o juro por Santa María,
Que Pero d'Espanha, nem Pero Garcia,
Nem Pero Galego
Non irán comego.
Nunca cinja espada con boa bainha,
Se Pero d'Espanha, nem Pero Garcia,
Nem Pero galego
For ora comego,
Galego, galego,
Outro irá comego.

Sobre la segunda escuela de traductores de Toledo, C. H. HASKINS, *Studies in the History of Medieval Science* (Cambridge [U. S. A.] 1924) c.1; G. SARTON, *Introduction to the History of Science* (Baltimore 1927-1931) II p.2.ª p.834-842.

Con las traducciones toledanas se relaciona probablemente la *Virgilii Cordubensis Philosophia*, curioso libro, que Bonilla considera una superchería de algún clérigo de Toledo *(Historia de la filosofía española* I 310ss).

[20] Acerca de las versiones greco-latinas de Aristóteles, cf. D. SALMAN, O. P., *Traductions latines des Métaphysiques d'Aristote: AHDLMA* (1932) p.85ss. Sobre la *Metaphysica vetustissima, vetus, media y nova*, cf. M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Inoncenzo III e Gregorio IX* (Roma 1941) p.46; *Forschungen über die lateinischen Aristo-*

En el siglo XIII prosigue la labor de traducciones. ROBERTO GROSSETESTE (1170-1253) tradujo la sobras del Seudo Dionisio, la *Etica a Nicómaco* y el *De caelo et Mundo* (hasta el l.3 c.1).

Pero el gran traductor fue el dominico flamenco GUILLERMO DE MOERBEKE († h.1286), obispo de Corinto (1278), el cual revisó, sobre el texto griego, las versiones anteriores de la *Metafísica*, los *libri naturales* y la *Etica a Nicómaco*, y, a ruegos de Santo Tomás, tradujo gran parte de las obras no traducidas de Aristóteles, así como de otros autores. En Nicea (1260) tradujo los *Meteoros*, de Alejandro de Afrodisias; en Tebas (1260) termina el *De partibus animalium;* las *Categorías*, de Simplicio (1266); los *Económicos* y la paráfrasis de Temistio al *De anima* (1267); la *Elementatio theologica*, de Proclo, y el *De anima*, de Filopón; el *De caelo*, de Simplicio (1271); la *Política*, de Aristóteles (1260), que Santo Tomás cita por vez primera en la *Summa contra gentiles;* la *Retórica* y los libros XI y XII de la *Metafísica* [21].

teles übersetzungen des XIII Jahrhunderts (Münster 1916); A. CHOLLET, *Aristotélisme de la scolastique:* Dict. Théol. Cath. I 1878-1886; UEBERWEG-GEYER, *Grundriss* II 343-351.

[21] En la transmisión de los escritos aristotélicos debe tenerse en cuenta la contribución de los bizantinos. Después que Justiniano clausuró en 529 las escuelas de Atenas, apenas se destacan algunas figuras un poco notables. La presión musulmana desde el siglo VII redujo cada vez más las fronteras del imperio. Y desde el cisma de Focio (858), el aislamiento respecto del Occidente latino fue casi completo. Hasta las cruzadas no vuelven a reanudarse las relaciones.

Pero los bizantinos habían conservado las obras de Platón y Aristóteles, y sobre ellas se ejerce la actividad de los eruditos en forma de comentarios, con escasa originalidad. Merecen mencionarse MIGUEL PSELLOS EL VIEJO (s.IX) y FOCIO (h.820-897), patriarca de Constantinopla y autor del primer cisma (858). Fue hombre muy erudito, que en su *Biblioteca* hizo un conjunto de resúmenes de numerosas obras, muchas de ellas interesantes para la filosofía (PG 101-104). Prefirió Aristóteles a Platón y comentó las *Categorías*. Su discípulo ARETAS (860-832), arzobispo de Cesarea, se inclinó al platonismo (PG 106). En los siglos X y XI vuelve a prevalecer Platón. Constantino Monomachos restauró la Academia (1042-1055). Platónico fue el fecundo escritor *Miguel Psellos el Joven* (1018 / 1078-1096), que se distinguió sobre todo en el campo de la lógica (PG 114 y 122). Comentó también la *Isagoge*, de Porfirio; las *Categorías* y las *Perihermeneias*, y compuso un compendio de lógica aristotélica. Su discípulo MIGUEL DE EFESO (s.XII) comentó el *Organon*, la *Etica a Nicómaco*, los *Parva naturalia* y el *De partibus animalium*. Comentaristas de Aristóteles fueron también JUAN ITALOS (s.XII), EUSTRATIOS (h.1050-1120), TEODORO DE ESMIRNA (s.XII) y NICOLÁS DE METHONIA (s.XII). Al siglo XIII pertenecen NICÉFORO BLEMMYDES († 1272), JORGE ANEPONYMOS, el erudito escritor JORGE PACHYMERES (1242-1310) (PG 143 y 144), MÁXIMO PLANUDES (1260-1310), TEODORO METOCHITES († 1332) y SOFONÍAS (s.XIII-XIV). Y posteriores son GREGORIO AKYNDINOS (s.XIV) y DEMETRIO KYDONES (h.1330-1400).

En 1204 entraron los cruzados en Constantinopla, y sabemos por un testimonio de Guillermo Bretón que de allí se trajeron los libros de Aristóteles: «In diebus illis (1210) legebantur Parisius libelli quidam ab Aristotele, ut dicebatur, compositi, qui docebant metaphysicam, *delati de novo*

4. **Ampliación del horizonte cultural.** Basta un ligero vistazo al material científico que aportan al Occidente las traducciones de obras griegas, árabes y judías para apreciar el enriquecimiento que significan comparado con la exigua biblioteca de los siglos anteriores. Se trata de un acontecimiento de importancia capital para el desarrollo del pensamiento europeo, cuyos horizontes se ensanchan súbitamente, de manera hasta entonces desconocida. Como dice el P. Mandonnet, la rápida difusión de los tratados aristotélicos recién adquiridos es el comienzo de una «fermentación de pensamiento» que irá creciendo a lo largo de todo el siglo XIII [22].

Aristóteles, que hasta mediados del siglo XII sólo era conocido por algunos tratados lógicos, penetra ahora con todo el variado conjunto de su enciclopedia: física, biología, psicología, zoología, ética, política, la cual, a pesar de sus imperfecciones en cada materia concreta, revela a los medievales mucho más de lo que en aquellos tratados pensaron encontrar. Más que una física o una biología en sentido estricto, lo que encuentran es un sentido nuevo en la investigación de la naturaleza, un espíritu de confianza en las fuerzas de la razón, una tendencia a lo concreto, que suplanta al idealismo de tipo platonizante; un interés por las realidades, prescindiendo de las «moralidades» que trataban de hallar los «bestiarios» y «lapidarios» anteriores. A la vez, la introducción de Aristóteles plantea nuevos problemas y graves dificultades, derivadas de sus doctrinas sobre la eternidad del mundo, la negación de la Providencia, su incertidumbre sobre la inmortalidad de alma, su moral excesivamente naturalista, etc. Ténganse también en cuenta las dificultades de la interpretación de los textos aristotélicos, que tanto están dando que hacer a los críticos de nuestros días, y que ni siquiera podían sospechar los eruditos del siglo XIII, los cuales recibían aquellos escritos a través de traducciones y de retraducciones, siempre deficientes.

Careciendo, además, de las obras de Platón, no les era posible la confrontación concreta y directa de sus doctrinas con las aristotélicas, como tampoco situar éstas en su contexto y en su ambiente histórico, ni apreciar su verdadero sentido dentro del desenvolvimiento de la especulación griega. Para agravar el problema, Aristóteles, además del resto de platonismo que perdura en muchos de

a Constantinopoli, et a graeco in latinum translati, qui, quoniam non solum praedictae haeresi sententiis subtilibus occasionem praebebant, immo et aliis nondum inventis praebere poterant, iussi sunt omnes comburi, et, sub poena excommunicationis, cautum est, in eodem concilio, ne quis eos de caetero scribere, legere praesumeret vel quocumque modo habere» (GUILLELMI BRITONIS, *Gesta Philippi Augusti* n.115).

Asimismo, a los bizantinos se deberá también la recuperación completa de las obras de Platón en el siglo XV.

22 *Siger de Brabant* p.13-15. «L'antique cadre des sept arts, docile instrument de la lecture biblique, cédait sous la croissance d'une philosophie dont les prétentions ne pouvaient plus s'enclore dans la dialectique. L'entrée d'Aristote sera... le pivot de cette crise de croissance» (M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de St. Thomas* p.19; cf. p.59).

sus tratados, llegaba acompañado de los comentaristas neoplatónicos (Temistio, Simplicio, etc.) y de los musulmanes, que en tan gran escala habían asimilado el platonismo, reflejándolo en sus interpretaciones de las doctrinas aristotélicas. Todo esto debe tenerse en cuenta para valorar el esfuerzo realizado por los escolásticos para penetrar en un pensamiento que tantos factores contribuían a encubrir y falsear.

A la recuperación de Aristóteles se suma el caudal de obras científicas griegas (Nicolás de Damasco, Galeno, Hipócrates, Euclides, Ptolomeo, etc.) y árabes (Avicena, Averroes, Al-Razi, Al-Bitrogi, Al-Jwarizmi, Al-Fargani...) que irrumpen en el campo dominado secularmente por el pensamiento cristiano, y cuyo impacto fue muy profundo a pesar de la diferencia de religión y de la hostilidad hacia el islam en un tiempo en que todavía no habían terminado las Cruzadas. Quizá los primeros traductores no vieron en los musulmanes más que unos simples vehículos de transmisión de la ciencia griega, sin reparar demasiado en sus aportaciones originales. Lo cierto es que primero Avicena y después Averroes marcan honda huella en la orientación del pensamiento del siglo XIII.

Tampoco debe olvidarse el refuerzo que recibe el platonismo, siempre vigente en toda la Edad Media, con las aportaciones de comentaristas y de tratados como la *Teología de Aristóteles* y el *Liber de causis*.

Hoy nos resulta tan difícil comprender el entusiasmo de los escolásticos del siglo XIII ante las nuevas adquisiciones científicas, como el apasionamiento de los humanistas del XV, que saltaban de gozo ante el hallazgo de algún códice de la antigüedad clásica. Lo cierto es que, a partir de este tiempo, el estudio adquiere un sentido nuevo. Ya no es la *lectio divina*, alternada con el oficio divino y el trabajo manual, ordenada a la santificación del alma. El estudio y la enseñanza de la teología adquieren un sentido científico, técnico y profesional. El lenguaje de la escuela prescinde de lirismos y de retóricas y se afina como un instrumento de expresión verdaderamente científico. La enseñanza de la teología no la hacen los obispos ni los sacerdotes en cuanto tales, dotados de carácter jerárquico, sino profesores, «doctores» o «maestros», con grados académicos, y que explican con su propia autoridad. No se trata ya de la simple instrucción pastoral desde el púlpito, sino de la exposición científica desde una cátedra, lo cual lleva consigo métodos y exigencias nuevas, que no pueden menos de influir en su carácter y desarrollo.

Aristóteles penetraba en plena Edad Media cristiana aureolado con el prestigio de máximo exponente de la razón y de la filosofía. Esto volvía a plantear, de manera concreta e insoslayable, el viejo y ya casi olvidado problema de las relaciones entre la razón y la revelación, pero con caracteres más amplios. En todas las etapas anteriores, la incorporación al cristianismo de las disciplinas paganas—artes liberales, dialéctica—habían tenido que vencer resistencias más o menos poderosas. Pero en el siglo XIII el problema se planteará como fenómeno mucho más agudo. No se tratará sola-

mente de una incorporación extrínseca de materiales utilizables, ni siquiera de la conciliación de aquella enorme masa de material con el dogma, sino de la aplicación de la razón filosófica y de sus métodos racionales para llevar a cabo su integración dentro de una ciencia de tipo hasta entonces desconocido, asimilando todos esos nuevos elementos dentro del pensamiento cristiano.

Ante el problema veremos reproducirse las mismas actitudes que ya conocemos. Los aferrados a la orientación tradicional adoptarán una actitud de defensa, asustados ante innovaciones que creen peligrosas, y se resistirán a la penetración de la filosofía dentro de la ciencia sagrada. Lucha cuyas alternativas llenan todo el siglo XIII, y que se prolongarán mucho tiempo después, pero cuyo resultado será la creación de la ciencia teológica cristiana por obra de Santo Tomás.

Pero aquel aluvión científico que irrumpía de pronto en la Europa cristiana del siglo XIII no la sorprendía desprevenida. La labor realizada en las escuelas después del renacimiento carolingio y, sobre todo, el desarrollo de la teología a lo largo del siglo anterior habían dotado al pensamiento cristiano de un recio temple, que le permitió resistir eficazmente la primera impresión y después asimilar e incorporar aquella riqueza de nuevos elementos [23].

CAPITULO II

Domingo Gundisalvo y Juan Hispano

La pareja Gundisalvo-Juan Hispano, aparte de su benemérita labor como traductores, se revela cada vez más interesante para la Historia de la filosofía por sus obras originales. En realidad es el primer ejemplo de una nueva modalidad que va a revestir la especulación escolástica. Cronológicamente, Gundisalvo pertenece al siglo XII. Es contemporáneo de Abelardo,

[23] «Voici pourtant venir le moment ou la scolastique chrétienne va se trouver à son tour en présence de ces richeses jusqu'alors ignorées d'elle. Aura-t-elle une vitalité suffisante pour les assimiler, ou va-t-elle au contraire, accablée sous leur poids et noyée dans leur masse, se laisser absorber par elles? Telle est la signification du mouvement et du conflict d'idées véritablement dramatiques, qui se développent au sein de la pensée chrétienne pendant la première moitié du XIII siècle, et dont l'importance historique a été telle, qu'aujourd'hui encore les répercussions n'ont pas cessé de s'en faire sentir» (E. GILSON, *La philosophie au moyen âge* p.375). «Nous voyons donc comment le problème de la science sacrée se posait en chrétienté médiévale, à la veille de l'introduction d'Avicenne, de l'Aristote transmis par les Arabes (sans parler des traductions directement faites sur le grec) et d'Averroès. Cet apport venu du dehors fut capital. Mais le fond sur lequel il se greffa était fort riche déjà, et ce sont ces données antérieures qui détermineront et canaliseront l'apport extrinsèque» (GARDET-ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane* p.257).

San Bernardo, los victorinos y la escuela de Chartres. Pero por su mentalidad pertenece ya a un horizonte muy distinto. Por Gundisalvo ha pasado una corriente nueva, sufriendo la influencia de las obras árabes, que ha incorporado al mundo latino con sus traducciones. Si en el aspecto cronológico es anterior a los maestros de artes y de teología que señalaremos en París en las primeras décadas del siglo XIII, por su ideología se adelanta a ellos, entrando ya en la nueva orientación que años después seguirá la escolástica. En este sentido es un precursor inmediato no sólo del «agustinismo», sino de toda la filosofía del siglo XIII [1].

Y junto con Gundisalvo adquiere cada vez mayor relieve la figura de su colaborador y quizá maestro Juan Hispano, al cual se adjudican actualmente algunas obras que antes se atribuían al primero (tratado *De anima)*. Y si, como sostiene el padre Alonso, llegase a demostrarse que había sido el autor de los dos *Liber de causis*, no es necesario ponderar el alcance de su influjo en la escolástica del siglo XIII [2].

A Gundisalvo se atribuyen las siguientes obras: *De divisione philosophiae* (h.1140?) [3], *De processione mundi* [4], *De unitate et uno* [5], *De immortalitate animae* [6] y *De anima* [7]. Vamos a de-

[1] Ya CLEMENTE BAEUMKER había puesto de relieve la importancia de Gundisalvo como intermediario entre la filosofía musulmana y la cristiana *(Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftteller*, Compte-rendu du quatrième congrès scientifique internat. des catholiques (Fribourg [Suiza] 1898) sect.2.ª p.39-58. E. GILSON lo señala como el precursor inmediato y la primera fuente de lo que calificó de «augustinisme avicennisant», en cuanto que pone en circulación numerosas tesis avicenianas, aunque dándoles un sentido cristiano. «En réalité, il suffit de le suivre jusqu'au bout pour constater que, dans sa pensée, l'illumination de l'âme par l'intelligence agente d'Avicenne fait place à l'illumination de l'âme par Dieu. C'est pourquoi, conservant jusqu'à la lettre même de son modèle, il n'a pas un seul instant l'impression de s'engager dans une voie scabreuse, et c'est avec une étrange inconscience qu'il devient l'initiateur de l'augustinisme avicennissant» *(Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennissant:* AHDLMA [1929] p.85.91; ID., *Pourquoi St. Thomas a critiqué St. Augustin* p.46-49).

[2] M. ALONSO, S. I., *Las fuentes literarias de Domingo Gundisalvo:* Al-Andalus 11 (1946) 159-173; ID., *Traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo:* Al-Andalus 12 (1947) 296-338.

[3] *Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae*, ed. L. BAUR: Beiträge IV 2-3 (Münster 1903).

[4] G. BÜLOW, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift «Von dem Hervorgange der Welt» (De processione mundi):* Beiträge, XXIV 3 (Münster 1925). En M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Heterodoxos* III ap.X-XXXVII.

[5] P. CORRENS, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate:* Beiträge, I 1 (Münster 1891).

[6] G. BÜLOW, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift Von der Unsterblichkeit der Seele:* Beiträge II 3 (Münster 1897).

[7] A. LÖWENTHAL, *Dominicus Gundisalvi und sein psychologisches Com-*

tenernos unos momentos a analizar sus principales ideas, en las que podremos apreciar numerosas nociones que serán adoptadas por muchos escolásticos del siglo siguiente.

1. **«De divisione philosophiae».** Está inspirada fundamentalmente en el *Catálogo de las ciencias*, de Alfarabí, añadiendo elementos tomados de Avicena, Ammonio, Boecio, San Isidoro y Beda, ordenándolos con cierta originalidad. Comienza con una lamentación, comparando el estado de la ciencia en su tiempo y en los pasados: «Felix prior aetas, quae tot sapientes protulit, quibus velut stellis mundi tenebras irradiavit, quot enim ipsi scientias ediderunt, quasi tot faculas nobis ad illuminandam nostrae mentis ignorantiam reliquerunt. Sed quia nunc terrenis curis inserviunt, alii circa eloquentiae studium occupantur, alii temporalis dignitatis ambitione inardescunt. Ideo penes omnes circa sapientiae studium languescunt et praesens lumen quasi caeci non attendunt» (Baur, p.3).

a) Hay dos clases de ciencia: una *divina*, «quae Deo auctore hominibus tradita esse cognoscitur», y otra *humana*, «quae humanis rationibus adinventa esse probatur, ut omnes artes quae liberales dicuntur» (p.5). La ciencia humana es la filosofía, de la cual da varias definiciones, que recoge de Boecio y San Isidoro: «Philosophia est assimilatio hominis operibus creatoris secundum virtutem humanitatis» (p.6). «Taedium et cura et studium et sollicitatio mentis». «Rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi coniuncta».

b) La filosofía comprende todo el conjunto de las ciencias humanas: «Nulla est scientia quae philosophiae non sit aliqua pars» (p.5). «Intentio philosophiae est comprehendere veritatem omnium quae sunt, quantum possibile est homini» (p.9). «Intentio philosophiae est comprehendere quidquid est quantum possibile est» (p.17). La filosofía es el arte de las artes y la disciplina de las disciplinas: «Ars artium et disciplina disciplinarum» (p.7). Su fin es conseguir la perfección humana mediante el conocimiento de la verdad y el amor del bien, cosas que solamente se alcanzarán en su plenitud en la felicidad eterna, a la cual conduce la filosofía: «His igitur duobus perficitur homo et efficitur dignus aeterna felicitate, quae sunt cognitio veri et dilectio boni» (p.17).

pendium. Königsberger Inaug. Dissert. (Berlín 1890); Id., *Pseudo-Aristoteles über die Seele. Ein psychologische Schrift des XII Jahrh. und ihre Beziehungen zu Salomo ibn Gabirol* (Berlín 1891). Edición parcial de los capítulos 1-7; X.-R. de Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII-XIII siècles:* Bibl. Thom. 20 (1934) 141-178.

c) División del ser.— Para dividir el ser adopta como criterio la contraposición entre lo eterno («quod non coepit esse») y lo temporal («quod coepit esse»). Solamente es eterno Dios, que no tiene principio ni fin y que es el creador de todas las demás cosas. Todos los demás seres son criaturas de Dios y todos han comenzado a ser. Pero en éstos hay tres diferencias: unos comenzaron a ser *antes del tiempo* (la «hyle» y los ángeles), otros *con el tiempo* (cuerpos celestes y elementos), y otros, finalmente, *después del tiempo* (todas las demás cosas particulares). Entre éstos, unos dejarán de ser en el tiempo, y otros, como el alma humana, empiezan en el tiempo, pero durarán para siempre: «Omne quod est aut coepit esse, aut non coepit esse. Non coepit esse, ut Deus creator omnium, Pater et Flius et Spiritus sanctus; et hoc est vere aeternum carens initio et fine; coepit autem esse, ut omnis creatura» (p.10).

d) La abstracción.—Gundisalvo toma de Avicena una teoría de la abstracción de carácter netamente platonizante, basada en un concepto exageradamente realista del universal. Para comprenderla hay que tener en cuenta su concepto de la constitución hilemórfica de las sustancias y de la individuación. Los cuerpos se componen de dos principios, *materia* y *forma*. La materia es concreta y particular. La forma es universal, común a todos los singulares de la misma especie, y se singulariza por su recepción en una materia determinada y por los accidentes que le sobrevienen («appenditia materiae»): «Forma enim humana est natura, in qua conveniunt omnia singularia illius speciei aequaliter, quorum est una definitio. Sed quia accidit ei existere in hoc singulari et in illo, ideo multiplicata est» (p.30).

Así, pues, la forma humana es la *humanidad* (humanitas), en la cual convienen por igual todos los singulares de su especie y que se expresa por la definición. Esta forma se multiplica en individuos por su recepción en la materia y en virtud de los accidentes que acompañan a ésta. Por lo tanto, para aprehender la forma universal solamente hace falta despojarla, por abstracción, de la materia y de los accidentes individuales. Con ello obtenemos un concepto de la *esencia* de las cosas, que expresamos en la definición, y que es la base para elaborar las tres ramas de la ciencia.

Así, pues, la abstracción no es más que la aprehensión de la forma de una cosa: «Abstractio est formae rei qualiscumque apprehensio» (p.28). Hay una abstracción perfecta y otra imperfecta: «Hanc autem formam aliter apprehendit sensus, aliter imaginatio, aliter aestimatio, aliter intellectus. Ex his enim alia

abstrahunt formam rei perfecte, alia imperfecte. Perfecte quidem formam rei abstrahunt, quae pure et simpliciter eam absque materia et absque omnibus aliis accidentibus quibus in materia iuncta est apprehendunt. Imperfecte vero formam rei abstrahunt, quae cum aliquibus vel pluribus accidentibus materiae eam apprehendunt» (p.28).

Los sentidos y la imaginación realizan una abstracción imperfecta, porque perciben la forma, pero junto con la materia y con los accidentes individuantes. La *aestimatio* realiza una abstracción superior, porque «transcendit hunc ordinem abstractionis, quoniam apprehendit intentiones non materiales, quae sunt in suis materiis, quamvis accidat eis esse in materia» (p.29). Pero no es una abstracción perfecta, porque todavía no despoja por completo la forma de los accidentes de la materia. Solamente el entendimiento realiza una abstracción perfecta, porque es capaz de aprehender la forma despojada por completo de la materia y de los accidentes individuantes (p.30).

e) División de las ciencias.—Esta noción platonizante de la materia, de la forma y de la abstracción basada en un realismo exagerado y en la constitución hilemórfica de los cuerpos tal como la entendía Platón y como la recibe de Avicena, la aplica Gundisalvo a la catalogación de las ciencias. El cuadro gundisalino del panorama del saber, construido con materiales procedentes de Aristóteles, Alejandro de Afrodisias e inmediatamente de Boecio, Alfarabí, Avicena, San Isidoro y Beda, tiene el gran interés de ser una manifestación del enriquecimiento experimentado por la filosofía en el siglo XII y una ampliación del horizonte científico. Por vez primera en la Edad Media se rompen los viejos moldes del trivio y el quadrivio, se supera la división estoico-origeniana, aceptada y transmitida por San Agustín y San Isidoro (lógica, física, ética), y aparecen catalogadas en el plan de las ciencias la física, la psicología, la metafísica, la economía y la política.

Gundisalvo contribuye decisivamente a consolidar en la escolástica el esquema tripartito de la ciencia, acumulando, en contraposiciones un poco artificiosas, sus distintos géneros tal como los encuentra en los árabes y en Boecio. Así resultan tres géneros de ciencia:

Formas.
- 1) No separadas de la materia.
  - *a)* Inabstractas = *Física.*
  - *b)* Abstractas = *Matemáticas.*
- 2) Separadas de la materia..... = *Metafísica.*

1.º «*Scientia physica* sive *naturalis*: speculatio de his quae non sunt separata a suis materiis nec in esse, nec in intellectu» (p.15). «Quibus non habent esse nisi in materia, tamen ad esse suum non est necessaria eis una materia potius quam alia» (p.14). «Inabstracta et cum motu» (p.19). «Speculatur quod movetur et corrumpitur» (ibid.).

2.º «*Scientia mathematica* (disciplinalis): speculatio de his quae sunt separata a materia in intellectu, non in esse» (p.15). «Quibus accidit existere in materia et motu» (p.14). «Abstracta et cum motu» (p.15). «Speculatur quod movetur et non corrumpitur» (ibid.). «Considerat res existentes in materia, sed absque materia» (p.28).

3.º «*Scientia prima* (divina, theologia, metaphysica): speculatio de his quae sunt separata a materia in esse et in intellectu» (p.15). «Quae omnino extra materiam et motum (ut Deus, angelus, unitas, causa et causatum conveniens et disconveniens, esse et privatio, etc.)» (p.14). «Abstracta et sine motu» (p.15). «Speculatur quod nec movetur nec corrumpitur» (p.15).

En virtud de estos criterios traza el cuadro que va desarrollado en de la página siguiente.

La física trata de las formas que no pueden separarse de la materia ni en la realidad ni en la inteligencia. Es la ciencia inferior. Las matemáticas versan sobre las formas que no pueden separarse de la materia en la realidad, pero que pueden concebirse como separadas por la inteligencia *(abstracta)*. Y metafísica se ocupa de las formas que existen separadamente de la materia (*separata*), y que, por lo tanto, pueden entenderse sin la materia.

Sobre la física no dice Gundisalvo nada de particular. Pero son notables los textos en que se refiere a las matemáticas y, sobre todo, a la metafísica: «Sic ergo mathematica abstracta dicitur, quia illa, de quibus tractat ab omni materia et accidentibus omnino separat. Cum enim de numero vel figura agit, cuius materiae vel coloris vel situs sit nullatenus attendit; sed ea ita simpliciter considerat, ut omnes numeri omnes trianguli in una definitione pariter conveniunt: et ita de ceteris» (p.31).

La ciencia suprema es la metafísica, que tiene varios nombres: 'Scientia divina', a digniori parte, quia ipsa de deo inquirit an sit, et probat quod sit. 'Philosophia prima', quia ipsa est scientia de prima causa esse. 'Causa causarum', quia in ea agitur de Deo, qui est causa omnium. 'Metaphysica', id est post physicam, quia ipsa est de eo quod est post naturam» (p.38).

Gundisalvo es el vehículo a través del cual penetra en la escolástica del siglo XIII la noción de metafísica tal como venía

- I. *Propedeuticas* (scientiae eloquentiae).......
  - 1) *Litteralis scientia*: *Grammatica* (instrumentum).....
    - a) Scientia dictionum simplicium.
    - b) Scientia orationum.
    - c) Scientia regularum de dictionibus quando sunt simplices.
    - d) Scientia regularum de dictionibus quando sunt compositae.
  - 2) *Scientiae civiles*...
    - a) *Poetica*..........
      - 1) Res gestae: historia.
      - 2) Res fictae: poesia.
    - b) *Rhetorica*........
      - 1) Ars oratoria.
      - 2) Ius.
- II. *Scientia intermedia: Logica* («Naturaliter praecedit omnes partes philosophiae theoricae et est necessaria illis ad acquirendum verum»; p.18)..........
  - *Perihermeneias.*
  - *Categorías.*
  - *Analíticos primeros.*
  - *Analíticos segundos.*
  - *Tópicos.*
  - *Sofísticos.*
  - *Retórica.*
  - *Poética.*
- III. *Scientiae sapientiae*............
  - 1) *Theorica* (speculativa) quae facit cognoscere quid debeat intelligi. Est in intellectu. Consistit in sola cognitione mentis.......
    - a) *Physica sive naturalis*............
      - 1) Medicina (scientia sanorum, aegrorum et neutrorum)......
        - Theorica....
          - Scientia conservandi sanitatem.
          - Scientia curandi infirmitatem.
        - Practica.....
          - Pharmacia.
          - Chyrurgia.
          - Dioeta.
      - 2) De indiciis.
      - 3) Nigromantia secundum physicam.
      - 4) De imaginibus.
      - 5) De agricultura.
      - 6) De navigatione.
      - 7) De speculis.
      - 8) De alchimia (scientia de conversione rerum in alias species).
    - b) *Mathematica*. Doctrinalis sive disciplinalis......
      - 1) Arithmetica.
      - 2) Geometria.
      - 3) Musica.
      - 4) Astronomia.
      - 5) *De aspectibus.*
      - 6) De ponderibus.
      - 7) De ingeniis.
    - c) *Divina*: Philosophia prima. Metaphysica («post naturam»; p.38). «Scientia. De rebus separatis a materia definitione» (p.35).
  - 2) *Practica*, quae facit cognoscere quid debeat agi. Est in affectu in executione operis....
    - a) *Politica*, seu «civilis ratio».
    - b) *Domestica* (oeconomica), scientia regendi familiam propriam.
    - c) *Moralis* (privata), gubernatio sui ipsius.

embrollada por los árabes, en especial Alfarabí y Avicena, incluyendo bajo esa denominación un conglomerado de elementos pertenecientes a dos ciencias completamente distintas, la *filosofía primera* y la *teología*. El origen de la confusión es, indudablemente, el texto mismo de Aristóteles, en que aparecen mezclados tratados pertenecientes a distintas épocas y a distintas ciencias. Pero contribuye a aumentarla el concepto de abstracción, que Gundisalvo toma de los árabes. Si en ese tercer plano de ciencia hay que colocar todas las realidades que no tengan materia, es fácil ver hasta qué punto habrá que recargarlo con objetos sumamente dispares entre sí. Así, Gundisalvo, que acumula nociones procedentes de Boecio, Alfarabí y Avicena, sin acertar a conciliarlas, coloca bajo el objeto de una ciencia con pretensiones de unitaria, y a la que atribuye la categoría de ciencia suprema, un conjunto de materias sumamente dispares, que en Aristóteles correspondían a ramas completamente distintas. Gundisalvo consuma el proceso de alejamiento de la noción de *filosofía primera* realizado entre los árabes y contribuye decisivamente a introducir en el siglo XIII un conglomerado de nociones que los escolásticos posteriores se esforzarán por encajar bajo la rúbrica común de «metafísica».

Como criterio para distinguirla de las matemáticas propone el de que ambas son *abstractas*, pero las matemáticas *agit de abstractis a materia per intellectum*, mientras que la «theologia (agit) *de separatis a materia per effectum*. Illa enim habent esse in materia, sed intelliguntur absque materia, haec vero simul habent esse et intelligi extra materiam. Illa enim sunt *formae materiales*, haec vero sunt *substantiae intellectuales;* illa sunt in subiecto, ista sunt subiectum» (p.42).

En cuanto al orden, dice con Avicena que la metafísica debe estudiarse después de las ciencias naturales y disciplinales (matemáticas). De las naturales, porque utiliza muchas nociones que se demuestran en ellas; por ejemplo, «quod omne quod movetur ab alio movetur». Y de las matemáticas, porque «intentio ultima in hac scientia est cognitio gubernationis Dei altissimi, et cognitio angelorum spiritualium, et ordinum suorum, et cognitio ordinationis in compositione circulorum. Ad quam scientiam impossibile est perveniri nisi per cognitionem astrologiae; ad scientiam vero astrologiae nemo potest pervenire nisi per scientiam arithmeticae et geometriae» (p.39).

2. **«De processione mundi».** Este tratado es una de las fuentes fundamentales de una multitud de tesis que se incorporarán a la corriente «agustiniana». Está redactado en estilo

sobrio, ceñido, preciso, depurado, sin circunloquios, que nada tiene que envidiar a los buenos tratados de la escolástica posterior. Sus fuentes de inspiración son Boecio, Avicena y el *Fons vitae*, de Ibn Gabirol. Cita también el tratado *De Deo Socratis*, de Apuleyo.

a) Dios. - Comienza exponiendo varias pruebas o «vías» para llegar a la demostración de la existencia de Dios y al conocimiento de sus atributos. Su punto de partida es el mundo visible: *Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, a creatura mundi intellecta conspiciuntur* (Rom. 1,20). Dios ha dejado marcadas sus huellas en la creación, y por ellas podemos ascender a su conocimiento: «Si enim vigilanter haec visibilia conspicimus, per ipsa eadem ad invisibilia Dei contemplanda conscendimus. Vestigia enim creatoris sunt mira opera visibilis creaturae, et ideo per haec, quae ab ipso sunt, sequendo pervenimus ad ipsum». En las criaturas se reflejan el poder, la sabiduría y la bondad de Dios: «non enim tam magna faceret, nisi potens esset, tam pulchra, nisi sapiens, tam utilia, nisi bonus» (p.1).

Las potencias cognoscitivas del hombre se escalonan, por orden ascendente, en sentidos, imaginación, razón, entendimiento, inteligencia. Estos son los grados por los cuales tenemos que ascender al conocimiento de las cosas divinas. «Sensus enim apprehendit sensibiles formas simul in praesenti materia, imaginatio formas sensibiles in absenti materia simul, ratio formas sensibiles praeter materiam, intellectus formas intelligibiles tantum, intelligentia vero unam simplicem formam utcumque, sed similiter apprehendit» (p.2-3).

En las cosas hay composición, disposición y causa, y esta última es primaria, secundaria, terciaria, etc. La razón llega hasta la *composición;* el entendimiento, a la *disposición,* y la inteligencia, a la *causa.* Así quedan marcados los tres grados del saber y el procedimiento que corresponde a cada uno: «in naturalibus rationaliter, in mathematicis disciplinaliter, in theologicis intelligentialiter versari oportet» (p.2).

Para demostrar la existencia de Dios acumula múltiples pruebas, iniciando el procedimiento de las vías ascendentes, que culminará en Santo Tomás. Tanto en la formulación de las pruebas como de los atributos divinos lo hace con una fuerza, un vigor y una precisión de conceptos que preludian de cerca la gran escolástica del siglo XIII.

1.ª *Por la composición de los seres físicos.* Todo ser compuesto de elementos distintos y opuestos reclama un componedor. Los seres del mundo están compuestos de materia y

forma, que tienen propiedades distintas y opuestas. Por lo tanto, reclaman un componedor, el cual es Dios: «Quae autem per se non conveniunt, profecto, cum in aliquo sibi opposita inveniuntur, quod compositorem habeant, evidenter ostendunt. Omne igitur corpus compositorem habet. Sic itaque totus mundus» (p.4). 2.ª *Todo lo que ha comenzado a ser tiene un principio.* El mundo ha comenzado a ser, pasando de la posibilidad y de la potencia al acto. Luego tiene un principio y una causa, que es Dios (p.4). 3.ª *El mundo ha pasado de la potencia al acto.* Este paso es un movimiento. Pero todo lo que se mueve es movido por otro. Luego el mundo no ha comenzado a ser por sí mismo, sino por otra cosa que le ha dado el ser, y que es Dios: «Quidquid ergo incipit esse, movetur ad esse. Omne autem quod movetur ab alio movetur. Omne igitur, quod coepit esse, non ipsum sibi, sed aliqua alia res dedit esse» (p.4-5). 4.ª *Por la contingencia* (p.5). 5.ª *Por la causalidad* (p.5). 6.ª *Por la contraposición entre ser posible y necesario* (Avicena) (p.6-7).

Por consiguiente, existe un ser necesario, causa primera de todas las cosas, el cual tiene los siguientes caracteres: 1.° Carece de causa, antes bien, es la causa primera y el primer principio de todos los seres y de todas las cosas. 2.° Unidad: «necessarium debet esse unum in se» (p.10). 3.° Inmovilidad: «restat ergo, quod aliquid sit primum principium, quod nullo modo moveatur, et hoc est quod dicitur Deus» (p.18).

b) La creación. Debajo de la primera causa, una, única, eterna e inmóvil, pero que mueve todas las cosas, se escalonan las causas secundarias (los espíritus celestes, el alma, la naturaleza, etc.), las cuales son efectos de la primera. Todas las cosas llegan a ser de alguna de estas tres maneras: por *creación*, por *composición* o por *generación*: «Creatio quidem est a primordio primorum principiorum ex nihilo. Compositio vero est primarum rerum ex ipsis principiis, quae semel factae numquam occidunt, utpote ex prima conformatione compactae. Generatio vero est ex eisdem principiis eorum, quae nascuntur et occidunt usque, non per ea, quae composita sunt, reparatio, tamquam de residuis minutiis denuo confecta rerum protractio» (p.19-20).

La primera causa origina dos movimientos: uno de *creación*, que es exclusivo suyo, y otro de *composición*. Las causas secundarias solamente producen movimientos de composición y generación. La creación saca las cosas de la nada. La composición y la generación obran sobre realidades ya existentes. Objeto de la creación son los dos principios primarios de

todos los seres, la materia y la forma (p.20). El primer binario es el de la materia y la forma universales, que proceden directamente de Dios por creación. Todas las demás cosas proceden de la primera composición de materia y forma. Y después, a partir de la naturaleza, por generación.

c) HILEMORFISMO UNIVERSAL. De Ibn Gabirol toma Gundisalvo el concepto de la composición universal de todas las cosas de materia y forma. Su exposición de la teoría hilemórfica —de marcado sentido platónico— es una de las más completas de toda la Edad Media. De Gundisalvo proceden muchas fórmulas adoptadas por algunas ramas de la escolástica posterior, cuyo sentido solamente es comprensible encuadradas dentro del concepto del hilemorfismo universal.

Dios es simple y uno. Pero la primera creación que procede de El debe ser compuesta y doble. Así es la materia y la forma. Así, pues, a la unidad, simplicidad y necesidad de Dios se contrapone el dualismo, la composición y la contingencia de todos los demás seres. Gundisalvo, como Ibn Gabirol, no acierta a hallar otro principio de distinción sino introduciendo el dualismo primordial de materia y forma en todos los seres resultantes de su composición.

Por lo tanto, Dios debió crear no uno, sino dos principios. Pero no dos materias ni dos formas, sino una materia y una forma. Porque la materia requiere un principio activo que la determine y le dé el ser, y la forma requiere un sujeto de sustentación. El ser debía ser finito, y nada se limita sino por la forma: «nihil autem finitur, nisi per formam; ideo oportuit ut esset forma, per quam finiretur, quia forma est continens esse rei» (p.21). Todo cuerpo, pues, consta de materia y forma, que tienen propiedades opuestas: una sustenta y otra es sustentada, una recibe y otra es recibida, una forma y otra es formada: «Omne corpus constat ex materia et forma... Forma vero et materia oppositarum proprietatum sunt; nam altera sustinet, et altera sustinetur; altera recipit, et altera recipitur; altera format, et altera formatur» (p.4).

Los principios de toda generación son tres: la causa eficiente *(a quo)*, la materia *(in quo)* y la forma *(ex quo)*. Ni la materia puede existir sin la forma, ni la forma sin la materia: «Unde nec materia potuit esse sine forma, nec forma sine materia. Impossibile est enim, ut altera sit sine altera, quia non perficitur esse, nisi ex coniunctione utriusque» (p.27).

El ser, pues, se dice de dos maneras: ser *en potencia*, que es lo propio tanto de la materia como de la forma consideradas aisladamente, y ser *en acto*, que es lo que corresponde a

la materia y a la forma unidas: «Impossibile est enim, quod materia et forma, per se dicatur esse, sicut dicitur esse, cum una coniungitur alii» (p.23). «Esse enim uniuscuiusque istarum per se est *esse in potentia;* esse vero illarum simul coniunctarum est *esse in actu.* Unde ante coniunctionem utraque habet esse in potentia. Sed cum altera coniungitur, utraque de potentia producitur in effectum».

Ni la materia ni la forma pueden existir por separado: «Omne enim, per quod aliquid est, est causa eius, quod per ipsum est. Et quia esse non est, nisi per formam, tunc materia nusquam fuit sine forma. Sed quia forma non est, nisi per existentiam *materiae formatae,* idcirco impossibile est formam esse sine materia, quoniam non perficitur esse, nisi per coniunctionem utriusque. *Esse enim,* ut philosophi definiunt, nihil aliud est, quam *existentia formae in materia.* Ergo neutrum sine alio habet esse» (p.23-24).

El rigor de la argumentación le lleva a no admitir formas separadas. Todo ser, fuera de Dios, está compuesto de materia y forma. Por esto no puede haber formas separadas ni inmateriales, pues la forma sólo puede existir en la materia: «Forma vero non potest per se existere, eo quod non habet esse in actu, nisi in materia» (p.31).

Materia y forma son los dos primeros principios en la composición de los seres y los dos últimos en su resolución: «Sed prima principia sunt in compositione, finis ultimus in resolutione, quoniam, sicut sunt prima, a quibus omnis compositio incipit, ita sunt ultima, in quibus omnis resolutio finit, quae nihil, nisi solus creator, non tempore, sed causa et aeternitate praecedit» (p.24-25).

Tanto la materia como la forma, antes de unirse, tienen ser en potencia, el cual no es otro que el ser en la sabiduría del creador: «Materia vero, cum intelligitur per se sine forma, habet esse in potentia, scilicet *illud esse, quod habet in creatoris sapientia*» (p.27).

Gundisalvo distingue entre «*esse materiale,* quod est esse in potentia», y «*esse formale,* quod est esse in actu» (p.28). Tanto la materia como la forma tienen el «esse materiale», cada una por separado en la mente divina. Pero solamente cuando se unen es cuando tienen el «esse formale», o sea el ser en acto. Por lo tanto, el «esse» no le conviene a ninguna de las dos por separado, sino al compuesto de ambas: «Ideo esse non convenit materiae per se, nec formae per se, sed coniunctis simul» (p.28-29).

Pero, a pesar de la dualidad de principios, los seres com-

puestos de materia y forma son unos, porque la unidad proviene del ser o del acto de existir. Aplica el principio de Boecio: «quidquid est, ideo est, quia unum est», «omne enim, quod est, idcirco est quia unum est». Ni la materia ni la forma tienen por separado el «esse formale». Pero de su composición resulta el primer ser en acto, y, por lo tanto, la unidad: «Ac per hoc, sicut materia sine forma, vel forma sine materia, non habet esse, sic neutra sine altera est unitate una» (p.30).

Repite también insistentemente el principio de Boecio: «omne esse ex forma est» (p.31). Pero a la vez indica que la sustancialidad no es ni de la materia ni de la forma por separado, sino del compuesto resultante de la «compositio» entre las dos: «Unde dicendum, quod substantialitas et unitas non sunt formae materiae et formae quasi ab eis diversae, sed sunt ipsum et materia et forma, non aliquod aliud ab eis».

Resuelve la cuestión de la creación de la materia y de la forma aplicando la distinción entre «esse materiale» y «esse formale». En cuanto al «esse materiale», que consiste solamente en ser pura potencia, ni la materia ni la forma comenzaron a ser ni fueron creadas. Ambas son eternas, porque existen desde toda la eternidad en la sabiduría del creador: «sine initio in creatoris sapientia» (p.34). En cambio, en cuanto al «esse formale», o sea el ser en acto, ambas fueron creadas por Dios a la vez: «quia simul esse coeperunt, cum sibi coniunctae fuerunt» (p.34). Forma y materia son dos cosas distintas y opuestas, que no se unen por sí solas, sino que requieren una causa de su unión, la cual no puede ser otra que Dios. Y así «profecto sibi coniungi fuit eas de nihilo creari» (p.34).

Materia y forma no proceden de Dios por generación, sino por creación «ex nihilo sui». Porque la materia viene al ser de «non-esse materiae», y la forma, de «non-esse formae». La privación es igual al no-ser. Es decir, que tanto la una como la otra vienen de la nada. Y así la materia y la forma proceden por creación. Todas las demás cosas, por «coniunctionem istarum vel per generationem vel commixtionem generatorum» (p.36).

d) Ejemplarismo. El concepto gundisaliano de la forma implica un concepto ejemplarista de la creación. La forma, antes de unirse a la materia, existe en potencia en la mente, o en la sabiduría divina. De esta sabiduría procede para unirse o imprimirse en la materia, en la cual queda sellada o grabada, como en un espejo, la imagen procedente de Dios [8]. Y no sólo

[8] «Omnes enim formae a simplici primaque forma divinitatis hic tanquam speculo quoddam in diversas resultant effigies, et velut quaedam

la imagen de Dios uno, sino también la de la Santísima Trinidad: «Quamvis autem indivisibilia sint opera Trinitatis, tamen creatio materiae, ex qua omnia, *potentiae*, creatio vero formae, per quam omnia, *sapientiae*, coniunctio vero utriusque *connexioni* congrue attribuitur, ut etiam in primis suis operibus *signaculum trinitatis* inveniatur» (p.48).

e) LA LUZ, PRIMERA FORMA. De Ibn Gabirol toma también Gundisalvo el concepto de la luz como primera forma de las cosas, que volveremos a hallar en Guillermo de Alvernia, Roberto Grosseteste, el *Liber de intelligentiis* y en San Buenaventura [9].

f) LA FORMA DE SUSTANCIALIDAD. A la escolástica «agustiniana» pasará también otro concepto gundisaliano, que es lo que se llamará *forma de corporeidad*. La primera forma que se unió a la primera materia fue la sustancialidad, la cual «materiam fecit esse substantiam» (p.41). La sustancialidad y la unidad le sobrevienen a la materia a la vez, porque es imposible ser sustancia y no ser una: «Unde substantialitas et unitas simul adveniunt, in quarum adventu materia transit de potestate ad actum, de tenebris ad lumen, de informitate ad decorem, quoniam earum coniunctione materia facta est substantia una» (p.41).

Por esto la sustancialidad y la unidad preceden a todas las

illius formae vere hic sunt impressae imagines. Creatio namque rerum a creatore non est nisi exitus formae ab eius sapientia et voluntate et impressio eius in imaginem in materiam ad similitudinem aquae exitus emanantis a sua origine et effluxio eius, cum una sequitur post aliam... Sigillatio vero formae in materia, cum sit a divina sapientia, est quasi sigillatio formae in speculo, cum resultat in eo ab aspectore, et materia sic recipit formam a divina voluntate, sicut speculum recipit formam ab inspectore, et tamen materia non recipit essentiam eius, a quo recipit formam, sicut nec sensus recipit materiam sensati, cuius recipit formam» (p.40-41). «Quidquid enim agit in aliud, non agit in illud, nisi per suam formam, quam imprimit in illud» (p.41).

[9] «Prima autem coniunctio formae cum materia est quasi coniunctio luminis cum aere vel animae cum corpore vel caloris cum quantitate et quantitatis cum substantia et intellectus cum intellectu et sensus cum sensato. Et emissio formae in materiam a Deo, quae est sicut de non esse ad esse, sicut emissio intellectus a sua essentia super rem intellectam vel sicut emissio sensus ad sensatum. Ideo autem coniunctio formae cum materia assimilata est coniunctioni luminis cum aere, quoniam, sicut per lumen res obscura videtur, sic per formam, quid sit res ipsa, cognoscitur... Unde et forma congrue ornatus et lumen materiae dicitur, quia, sicut lumen solet declarare formam rei et detegere occultationem eius, sic per formam materia apparet, sine qua occulta in potentia latet. Et quia verbum lumen est intelligibile, cuius inspectu materiae forma imprimitur, et ideo forma, quae ab eo est, lumen non incongrue vocatur» (p.39-40).

demás formas y a todas las determinaciones de la sustancia. Así, la primera división de las sustancias compuestas de materia y forma es en *corpóreas* e *incorpóreas*: «Imprimis igitur ex materia et forma compositum distributum est in corpoream substantiam et incorpoream» (p.41).

Hay formas *espirituales*, *corporales* y *medias*. Las primeras solamente se hallan en los espíritus; las segundas, en los cuerpos; las terceras son la *sustancialidad* y la *unidad*, que son las condiciones para que las demás formas, espirituales o corpóreas, puedan recibirse en un sujeto (p.43).

De la primera unión *(copulatio)* de la materia y de la forma primordiales solamente resultaron tres géneros de cosas: *a)* las criaturas invisibles; *b)* los cuerpos celestes; *c)* los cuatro elementos, todos los cuales son perpetuos, y, lo mismo que la creación de la materia y de la forma, su conjunción no se realizó en lugar ni en tiempo, porque son obra de la primera causa, que no obra en el tiempo (p.48-49).

Así, la composición de donde resultaron esos tres géneros primarios de cosas no se realizó en el tiempo, sino a la vez y antes del tiempo: *qui vivit in aeternum creavit omnia simul* (Eccli. 16,1) (p.50).

La luz a que alude Moisés en el Génesis 1,1-4 significa las naturalezas angélicas (p.50). La creación y composición de la materia y de la forma y de los tres primeros géneros de cosas es obra de Dios, que es la primera causa. La generación, la mezcla *(commixtio)* y la conversión, de donde resultan todos los demás seres del universo, no es obra de Dios, sino de las causas secundarias (p.51). Así, las almas son creadas por ministerio de los ángeles, a los cuales corresponde también mover los cielos (p.51). Y del movimiento de los cielos resultan las mutaciones que se producen en la región inferior, mezclándose unos elementos con otros, dando así origen a los distintos cuerpos conforme a sus distintas cualidades (p.52). Pero todas estas mutaciones se hacen por intermedio de la *naturaleza*, a la cual corresponde utilizar los movimientos de los cuerpos superiores para regir el mundo inferior (p.52).

Tres son las causas secundarias, y a cada una corresponde un modo distinto de ejercer su operación. El primer mundo, que está más allá del firmamento, es incorpóreo, insensible e incorruptible. El segundo, que comprende desde el firmamento hasta la luna, es corpóreo, sensible e incorruptible. El tercero, que está debajo de la luna, es corpóreo, sensible y corruptible. Cada causa secundaria obra en su mundo respectivo y recibe a su vez el impulso del superior.

Del mundo superior se dice que *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (Io. 1,9). A ese mundo ascendemos por la contemplación, y recibimos su iluminación por el conocimiento de la verdad y por el amor de la virtud: «Ascendit enim mens humana, et descendit bonitas divina; et ista ascendit contemplatione, illa descendit revelatione» (p.53).

Así, la *procesión* de los seres sigue un orden descendente. Dios, que es la primera causa y la unidad simplicísima, crea inmediatamente el primer *binario*, que es la materia y la forma, las cuales son dos unidades simples. De la unión de materia y forma resulta un *ternario*, que es la *inteligencia*, los cuerpos celestes y los cuatro elementos. De ellos resulta un *cuaternario*, que comprende todas las cosas generadas y corruptibles compuestas de los cuatro elementos (p.55). La inteligencia crea las almas que mueven los cielos. Del movimiento de los cielos se sigue el movimiento de los elementos. Del movimiento de éstos proviene su mezcla. Y de esta mezcla, por medio de la generación y de la corrupción, proceden todas las cosas elementadas *(elementata)* del mundo inferior (p.55). «Et sic de nihilo ad simplicia, de simplicibus ad composita, de compositis ad generata facta est progressio» (p.54).

Hay, pues, cuatro clases de sustancias, que responden a la distinta disposición de las mismas. La primera es la *inteligencia*, que se asemeja a la unidad, porque solamente aprehende el ser de la cosa. La segunda es el *alma racional*, que se asemeja al dos, porque se mueve de las proposiciones a la conclusión, del medio a los extremos. El *alma sensible* se asemeja al tres, porque sólo aprehende los cuerpos, que tienen tres dimensiones, y los percibe mediante el color, la figura y el movimiento. Por último, la *naturaleza* se asemeja al cuatro, «quia quatuor viribus operatur in quatuor et in omne id, quod constat ex quatuor» (p.56). «Sic igitur processit totius mundi constitutio de nihil esse ad possibiliter esse, de possibiliter esse ad actu esse, et de actu esse ad corporeum et incorporeum esse; et hoc totum simul, non tempore» (p.54).

3. **«De anima»** (compuesto entre 1126-1150). Es una compilación de doctrinas psicológicas basadas en textos árabes, en su mayoría de Qusta ben Lucca y, sobre todo, de Avicena: «Quapropter quicquid apud philosophos de anima rationaliter dictum inveni, simul in unum colligere curavi». Su originalidad es escasa, pero tiene gran importancia, porque formula varias tesis importantes, que serán recogidas por la escolástica del siglo XIII.

El alma es una sustancia espiritual racional: «restat igitur ut sit substantia quae est spiritus rationalis». La demostración de su espiritualidad y de su distinción respecto del cuerpo—en la cual no habría echado nada de menos Descartes—está basada en la hipótesis del «hombre volante» de Avicena [10]. De Avicena depende también en las pruebas de la inmortalidad y en las relaciones entre el alma y el cuerpo. De él toma también su división del entendimiento en *intellectus facilis, adeptus* e *in habitu*.

Pero, aunque, en frase de Gilson, Gundisalvo (o Juan Hispano) sigue a Avicena «jusqu'a l'extreme limite du possible», sin embargo somete su teoría del entendimiento separado a una profunda transformación, retornando a un concepto procedente de Alejandro de Afrodisias y de San Agustín, con lo cual completa la psicología de Avicena con rasgos de la mística agustiniana.

Esta innovación aparece a propósito de la teoría de la ciencia. Toda acción proviene de la forma. Hay formas *sensibles* y formas *inteligibles*. La ciencia consiste en la aprehensión de una forma, y esto puede realizarse por los sentidos, por la imaginación o por el entendimiento. Hay, pues, dos clases de ciencia: una *sensible* y otra *inteligible*. La primera proviene de las formas de las cosas, las cuales, actuando sobre los sentidos, producen el conocimiento sensitivo, de suerte que la forma propia del objeto viene a hacerse también forma propia de la facultad sensitiva. «Scientia... sensibilis est mutatio formae sensatae cum sentiente». Pero solamente llega a haber ciencia cuando esas impresiones sensibles son conservadas por la imaginación, la cual es capaz de reproducirlas en ausencia de los objetos que las causaron. Por lo tanto, la ciencia sensible («scientia sensibilis») será la aprehensión de la forma por la imaginación.

Hay otra clase superior de ciencia, que es la aprehensión de la forma por el entendimiento («scientia intelligibilis»). También esta ciencia se refiere a las formas de las cosas sensibles que se unen al entendimiento. Pero esta unión no puede ser inmediata, porque se trata de dos naturalezas distintas. Así, pues, las formas de las cosas sensibles son captadas por el entendimiento no directamente, sino por medio del espíritu («spiritus»), que viene a ser una sustancia intermedia entre el alma y las cosas sensibles. De esta manera trata de salvar la distancia entre la materia grosera y el alma espiritual.

En consecuencia, tanto la ciencia sensible como la inteligi-

[10] Cf. E. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant:* AHDLMA 4 (1929) p.82 nt.3.

ble proceden de la aprehensión de las formas de las cosas sensibles conocidas por la imaginación o por el entendimiento: «Scientia intelligibilis est coniunctio formae intelligentis cum forma intellecta». «Sed cum intellectu comprehenditur, dicitur scientia intelligibilis, cum autem imaginatione, dicitur scientia sensibilis». Después de la muerte desaparece la ciencia sensible, pero permanece en el alma la inteligible.

Mas por encima de las cosas corpóreas, sensibles, visibles y mudables («quae non vere sunt») existen otras realidades espirituales, invisibles, inmutables («quae vere sunt»), las cuales son puramente inteligibles. Pero éstas caen fuera del campo del *entendimiento* («intellectus») y solamente pueden ser percibidas por otra facultad superior, que es la *inteligencia* («intelligentia»). Esos objetos son el alma misma, los «inteligibles» y Dios. Son los objetos que Avicena atribuye a la metafísica, y que, según Gundisalvo, trascienden la *ciencia* y entran en el campo de otro modo superior de conocer, que es la *sabiduría* («sapientia»): «Sicut autem per intellectum scientia, sic per intelligentiam adquiritur sapientia, quae secundum Boethium admodum paucorum hominum est et solius Dei».

A diferencia del conocimiento sensible, imaginativo e intelectivo, este último conocimiento por la inteligencia no necesita de ningún intermedio, porque esas realidades espirituales pertenecen al mismo orden de nuestra alma y su modo de ser es el mismo de su naturaleza; aunque en sí mismas solamente podrán conocerse de una manera perfecta y permanente después de la muerte, en esta vida solamente puede llegarse a su conocimiento («sapientia») mediante una iluminación especial de Dios. Pero aun así, solamente se logra un conocimiento rápido y fugaz («raptim»), «qua ea sola et rara hora et parva mora Deus utique sentitur».

En la descripción de este conocimiento superior, trascendente a la ciencia, a la imaginación y al entendimiento es donde Gundisalvo se separa de su modelo aviceniano, sustituyendo el entendimiento agente separado por Dios. También aquí se trata de una iluminación en que el entendimiento pasivo del hombre es actuado por una luz distinta y superior: «Unde cum intellectus qui est in potentia coniungitur cum illo intellectu qui est in actu aliquo modo coniunctionis, imprimitur in eo aliqua species formarum, quae est adepta ab extrinseco. Ipse enim est qui dat formam intelligibilem, cuius comparatio ad animas nostras est sicut comparatio solis ad visus nostros. Sicut enim sine luce exteriori non fit visio, sic sine luce intelligentiae agentis in nos nulla fit veritatis rei comprehensio. Hoc enim est

menti ratio quod est aspectus oculo. Ratio enim est mentis aspectus»[11].

De este modo, Dios es la luz por excelencia y la fuente suprema de toda inteligibilidad: «*Domine, in lumine tuo videbimus lumen* (Ps 35,10). Sicut enim hunc solem visibilem non nisi adminiculo suae lucis videmus, sic ipsum solem iustitiae, patrem luminum, non nisi sua claritate prius irradiati per intelligentiam contuebimur».

Es decir, que el grado supremo de conocimiento viene a consistir en una especie de iluminación mística en que el alma abandona todas sus operaciones para mantenerse en una actitud puramente pasiva, sometida a la acción iluminadora de Dios, como un espejo que refleja los rayos del sol: «Cum enim hic oculus nimae, qui est intelligentia, in contemplatione creatoris intendit, quoniam *Deus lux est*, ipsa intelligentia tanta claritate divini luminis perfunditur, ut in ipsa intelligentia sic irradiata lux inaccesibilis tamquam forma in speculo videatur. Ipsa enim intelligentia creaturae rationalis quasi speculum est aeterni luminis, de qua Apostolus (1 Cor. 13,12): *Videmus nunc per speculum in aenigmate*»[12]. Dios es, pues, la luz suprema, que a manera de un sol ilumina la inteligencia, o la facultad superior del hombre. No hace falta más que leer estos textos para ver en ellos una anticipación de la teoría de la iluminación, que jugará un papel tan importante en la corriente «agustiniana» del siglo siguiente.

Scientia: Comprehensio formae rerum sensibilium (quae non vere sunt)...............	*a)*	Ab imaginatione: *scientia sensibilis.*
	b)	Ab intellectu: *scientia intelligibilis.*
Sapientia: Comprehensio ab intelligentia (quae vere sunt)............................	*a)*	Ipsius animae.
	b)	Rerum intelligibilium.
	c)	Dei.

4. **El «Liber de causis».** Con el centro toledano, si es que no procede de él, se relaciona el famoso *Liber de causis*, que tanta importancia tuvo en el pensamiento de algunos escolásticos de las primeras décadas del siglo XIII. Consiste en un extracto, a veces literal, de la *Elementatio theologica*, de Proclo, presentando un sistema netamente neoplatónico, aunque corregido en sentido de evitar la emanación, sustituyéndola por la creación[13].

[11] R. DE VAUX, p.153.

[12] Ibid., p. 171.

[13] Aparece también con las denominaciones *Aphorismi de essentia summae Bonitatis, Liber Aristotelis de expositione (essentia) bonitatis purae, Liber bonitatis purae, De causis causarum, De esse, De intelligentiis.* Fue traducido

a) El bien.—La cumbre de todas las cosas y la causa primera supraesencial, superior al ser, es la bondad pura, cuya realidad es inefable: «Causa prima superior est omni enarratione... Quod est quia narratio non fit nisi per loquelam, et loque-

del árabe en Toledo por Gerardo de Cremona (h.1187) con el título *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae.* Las primeras citas entre los escolásticos medievales aparecen en Alano de Lille *(Contra haereticos* I 30.31: PL 210,332C-334B). Poco más tarde lo mencionan Alfredo de Sareshel, Rolando de Cremona (Filthaut, *Roland von Cremona, O. P.* [1936] p.79-80) y Alejandro de Hales, el cual lo cita ya con el nombre de *Liber de causis.* Lo comentaron San Alberto Magno y Santo Tomás, siendo éste el primero en señalar su carácter seudoepigráfico: «Et in graeco quidem invenitur, scilicet, traditur liber Procli Platonici, continens ducentas et novem propositiones, qui intitulatur *Elevatio Theologica.* In arabico vero invenitur hic liber, qui apud latinos *De causis* dicitur, quem constat de arabico esse translatum, et in graeco penitus non haberi. Unde videtur ab aliquo philosophorum arabum esse praedicto libro Procli excerptus; praeserti quia omnia quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo» *(Super Librum Causarum* lect.1). C. Vansteenkiste, O. P., *Il «Liber de causis» negli scritti di S. Tommaso):* Angelicum (1958) 325-374. Muy debatida es la cuestión acerca del autor de este famoso libro. San Alberto Magno lo atribuye a un judío llamado David, que había recopilado un conjunto de elementos de Aristóteles, Avicena, Algazel y Alfarabí *(De causis et processu universitatis* II tr.1 c.1; cf. A. Cortabarría, O. P., *Las obras y la filosofía de Alfarabí y Al-Kindi en los escritos de San Alberto Magno* [Las Caldas de Besaya 1953] p.21ss). Basado en el testimonio de San Alberto y en algunos «explicit» de copistas, Salomón Munk lo atribuye también al judío David, deduciendo, por lo tanto, que no había sido conocido por los musulmanes ni por Ibn Gabirol (Munk, *Mélanges de philos. juive et arabe* [1859, 2.ª ed. París, Vrin] p.259). Posteriormente se hace cargo de la cuestión su editor Bardenhewer, que lo considera obra de un autor musulmán del siglo IX-X, que lo había compuesto en árabe (h.850), calcándolo sobre la *Elementatio theologica,* de Proclo. Kaufmann y J. Guttmann rechazaron la tesis de Bardenhewer, volviendo la atribución al judío David, que sería el *Avendauth* colaborador de Gundisalvo en la escuela toledana. Fr. Pelster considera como distintos el *Liber de Causis* y el *Liber de essentia purae bonitatis.* El primero (perdido) sería de Avendauth, y el segundo, de Proclo o Alfarabí, o al menos comentado por éste y traducido al latín por Avendauth. H. Bédoret sostiene la identificación de ambos libros, cuyo autor sería Alfarabi, y su traductor, Gerardo de Cremona (h.1167-1187). Recientemente ha renovado la cuestión el P. Manuel Alonso, S. I., alegando serias razones en pro de su atribución a Juan Hispano (David, Ibn Dawud, Avendaut), el cual sería también el autor del *Liber de causis primis et secundis.* Alonso, M. S. I., *El Liber de Causis:* Al-Andalus 9 (1944) 43-69; Id., El *«Liber de Causis primis et secundis et fluxu qui consequitur eas»:* Al-Andalus 9 (1944) 419-440; Id., *Las fuentes literarias del Liber de Causis:* Al-Andalus, 10 (1945) 345-382; Bardenhewer, O., *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Güte, bekannt unter dem Namen «Liber de Causis»* (Freiburg im Br. 1882); Bédoret, H., *L'auteur et le traducteur du Liber de Causis:* Rev. néosc. de phil., 41 (Louvain 1938) 521-533; Steele, R., *Opera hactenus inedita Rogerii Baconi* fasc.12 (Oxford 1935). H. D. Saffrey, O. P., *Sancti Thomae de Aquino Super Librum de causis expositio* (Lovaina 1954).

la per intelligentiam, et intelligentia per cogitationem, et cogitatio per meditationem, et meditatio per sensum».

b) El ser-inteligencia.—Del bien proceden por creación todos los seres del universo, los cuales se escalonan en grados de perfección. La primera realidad creada es el ser, el cual, aunque es uno, se multiplica y diversifica en otros muchos seres: «Prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud... Et esse creatum quamvis sit unum, tamen multiplicatur, scilicet quia ipsum recipit multiplicitatem». Este primer ser creado es la primera inteligencia, de la cual se derivan todas las inteligencias particulares, las cuales participan del ser y de la luz de la primera causa. Son múltiples y distintas, pero mantienen una íntima unidad entre sí y con la primera inteligencia: «Quod est quoniam ipsae uniuntur absque corruptione et separantur absque coniunctione, quoniam sunt unum habens multitudinem, et multitudo in unitate». Las inteligencias se influyen ordenadamente entre sí, comunicando su iluminación las superiores a las inferiores, y las bondades que reciben de la primera causa, ayudándolas a elevarse hasta ella: «Et intelligentiae primae supra intelligentias secundas bonitates quas recipiunt a causa prima et intendunt bonitatem in eis usquequo consequantur ultimam earum» [14].

Las inteligencias se entienden a sí mismas, porque en ellas es una misma cosa el inteligente y el objeto entendido. Toda inteligencia sabe lo que hay sobre ella y debajo de ella, pero con una diferencia: lo que está debajo de ellas, en cuanto que depende de su causalidad, y lo que está sobre ellas, en cuanto que de allí recibe la comunicación de la bondad: «Omnis intelligentia scit quod est supra se et quod est sub se: verumtamen scit quod est sub se, quoniam est causa ei, et scit quod est supra se, quoniam adquirit ab eo bonitates» (§ 7 p.170).

c) El alma.—El tercer grado de la emanación es el alma universal, de la cual proceden todas las almas. Está situada en el límite entre el mundo de las inteligencias y el mundo corpóreo. El ser de las almas es también uno y simple y no hay diferencia entre ellas: «Et esse earum est simplex, in quo non est diversitas» (§ 4 p.167). Están situadas entre las inteligencias inmóviles y las cosas corpóreas móviles: «Et non facta est ita (anima) nisi quia ipsa expansa est inter intelligibiles quae non moventur et inter res sensibiles quae moventur» (§ 13 p.176) [15].

[14] *De causis*, ed. Bardenhewer, p.166-167.

[15] «Omnis intelligentia intelligit essentiam suam. Quod est quia intelligens et intellectum sunt simul. Cum ergo est intelligentia intelligens et intellectum, tunc procul dubio videt essentiam suam: et quando videt

d) LA NATURALEZA.—Las almas se comunican a la materia y constituyen la naturaleza: «Et quia anima sic est, fit quod imprimit res corporeas: quopropter facta est causa corporum, et facta causata ex intelligentia quae est ante eam» (§ 13 p.176).

Así, pues, todos los seres que proceden de la primera causa pueden considerarse como *inteligencias*, en cuanto que participan del mundo inteligible, y como almas, en cuanto que expresan la operación divina. Pero en todo y por todo está presente la primera causa, la cual es *una en todo*, y de la cual participan y a la que están unidas todas las cosas: «Causa prima existit in rebus omnibus secundum dispositionem unam; sed res omnes non existunt in prima causa secundum dispositionem unam. Quod est quia quamvis *causa prima existat in rebus omnibus, tamen unaquaeque rerum recipit eam secundum modum suae potentiae*» (§ 23 p.184).

Del centro toledano, y quizá del mismo autor que el anterior, procede también otro libro titulado *Liber de causis primis et secundis et fluxu qui consequitur eas*, muy influido por Avicena, y que parece una continuación del *Liber de causis*.

5. **Influencia de Gundisalvo-Juan Hispano.** Basta esta sencilla exposición para apreciar la gran cantidad de temas que, a través de los traductores toledanos, penetran en la escolástica del siglo XIII, especialmente en la rama que se denominará «agustiniana». Tales son el hilemorfismo universal, la pluralidad de formas, la luz como forma primaria, el acto imperfecto de la materia prima («esse materiale»), la forma primaria de la «sustancialidad», que después se denominará de «corporeidad»; la acción de Dios a través de las causas segundas, la iluminación de Dios sobre las inteligencias, el ejemplarismo divino, los vestigios e imágenes impresas en las criaturas, etc., etc. Ninguna de ellas es original de Gundisalvo, pero de él pasan a Guillermo de Alvernia, y después a otros muchos escolásticos.

essentiam suam, scit quod intelligit per intelligentiam essentiam suam. Et quando scit essentiam suam, scit reliquas res quae sunt sub ea, quoniam sunt ex ea; verumtamen in ea sunt per modum intelligibilem. Ergo intelligentia et res intellectae sunt unum. Quod est quia si res intellectae et intelligentia sunt unum, et intelligentia scit esse suum, tunc procul dubio quando ipsa scit essentiam suam, scit reliquas res: et quando scit reliquas res, scit essentiam suam, quia quando scit res, ipsa non scit eas nisi qua sunt intellectae» (*De causis* 12 p.175-176).

CAPITULO III

Primeras reacciones ante los nuevos elementos

1. **Prohibiciones de Aristóteles.** El sentido de las reiteradas prohibiciones de enseñar algunos libros del «corpus aristotelicum», recién recuperado a través de las traducciones, significa una medida de prudencia por parte de la Iglesia, que velaba de manera especial por la ortodoxia de la Universidad de París. Actitud perfectamente natural ante los primeros resultados que el aluvión de doctrinas griegas, musulmanas y judías, ajenas a la fe cristiana, había comenzado a dar en las facultades de artes y de teología. El hecho mismo de las prohibiciones indica que los «libri naturales» de Aristóteles se habían difundido extensamente antes de 1210. Asimismo, la condenación de los panteísmos de Amalrico de Benes (Dios, alma del mundo) y de David de Dinant (Dios, materia prima) junto con las obras de Aristóteles sugiere que se establece entre ellos y las últimas alguna relación, si bien tanto el uno como el otro pudieran explicarse como procedentes del platonismo de la escuela de Chartres.

1.ª La primera prohibición tuvo lugar en el sínodo de la provincia eclesiástica de Sens reunido en París en 1210 bajo la presidencia de Pedro de Corbeil. Fueron condenadas las herejías de Amalrico de Benes y David de Dinant, y se añade: «Nec libri Aristotelis *de naturali philosophia*, nec *commenta* legantur Parisius publicae vel secreto, et hoc sub poena excommunicationis inhibemus» [1].

2.ª La misma prohibición, más ampliada, se renueva en 1215, en la aprobación de los estatutos de la Universidad de París por el legado pontificio Roberto de Courçon, que había sido *magister regens* de la Facultad de Teología (1204-1210). Acerca de la Facultad de Artes prescribe: «Non legantur libri Aristotelis *de Metaphysica et de naturali philosophia*, nec *summae* de iisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Amalrici haeretici, aut *Mauritii hyspani*» [2]. En cambio, ordena la enseñanza de la *Dialectica vetus et nova*, el libro IV de los *Tópicos* y la *Etica* de Aristóteles.

[1] H. Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis* I p.70 n.11; M. Grabmann, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX:* Miscellanea Historiae Pontificiae, V (Roma 1941).
[2] H. Denifle, *Chart.* I 78-79. Facsímil del documento en St. d'Irsay, *Histoire des Universités* I pl.3.

Estas dos primeras prohibiciones suscitan numerosos problemas, que en su mayor parte pueden considerarse resueltos [3].

a) Su motivo inmediato parece relacionado con las herejías panteístas de Amalrico de Benes y David de Dinant. El primero había sido maestro de artes y después de teología en París. El segundo no se sabe ciertamente si enseñó en París.

b) La inspiradora de las prohibiciones parece haber sido la Facultad de Teología, alarmada ante la efervescencia que los escritos de Aristóteles y de los musulmanes provocaban en la Facultad de Artes.

c) La expresión «non legantur» no prohibía su *lectura* en particular, sino su *enseñanza* en lecciones públicas o privadas.

d) La prohibición tenía carácter *local*, afectando tan sólo a la Universidad de París. Prueba de ello es que, cuando en 1229 se funda la Universidad de Toulouse durante la huelga de maestros parisienses, una circular de propaganda anuncia como nota de atracción que se enseñarían los libros de Aristóteles prohibidos en París: «Libros naturales qui fuerant Parisius prohibiti, poterunt illic audire, qui volunt naturae sinum medullitus perscrutari» [4].

e) Los «commenta» de 1210 y las «summae» de 1215 no pueden referirse a compendios hechos por escolásticos, que todavía no existían, sino a comentarios y resúmenes, traducidos del árabe, de Alejandro de Afrodisias, Temistio, Alfarabí o Avicena.

f) La expresión «Mauritius hyspanus» ha excitado la curiosidad de los investigadores, sin que hasta ahora se haya logrado identificar ese personaje. Renan, Bardenhewer, De Vaux y el P. Mandonnet lo identifican con Averroes. Según Mandonnet, «Mauritius» sería una corrupción de «maurus», y como Averroes († 1198) era el *moro español* más conocido, esa expresión equivaldría a «maurus hispanus». No parece probable, pues la primeras traducciones de Averroes por Miguel Escoto son de 1217-1227, es decir, que el averroísmo no aparece por lo menos hasta después de 1230. Menéndez Pelayo cree que se trata de Gundisalvo. Amato Masnovo se inclina a pensar en Avicena. Otros, en Mauricio Bourdin, arzobispo de Braga, que fue el antipapa Gregorio VIII. Asín Palacios opina que se refiere a un moro español desconocido. El P. M. Alonso ha sostenido la tesis de que se trata de Juan Hispano. Grabmann hace suya la prudente conclusión de M. Bouyges: «Mientras esperamos, persuadámonos de que el 'Mauritius hyspanus' a

[3] P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle* (2.ª ed., Lovaina 1911) p.17-18.

[4] H. DENIFLE, *Chart.* I 131.

que se refiere el decreto de Roberto de Courçon de 1215 no es todavía para nosotros más que 'Mauritius hyspanus'».

Muestra del concepto de las relaciones entre la filosofía y la ciencia sagrada es la carta que Gregorio IX dirige en 7 de julio de 1228 a la Universidad de París. En estilo pomposo, recargado de metáforas y textos bíblicos, alude al peligro de las nuevas tendencias y recomienda prudencia y moderación en el uso de la filosofía, la cual debe mantenerse dentro de sus límites como auxiliar y sirvienta de la ciencia sagrada[6].

3.ª En la carta *Parens scientiarum*, de 13 de abril de 1231, el mismo papa regula la marcha de la Universidad después de los disturbios de 1229-1231, en que varios maestros fueron suspendidos por cinco años. Vuelve a renovar la prohibición, pero con una atenuación notable: «et libris illis naturalibus, qui in concilio provinciali de certa causa prohibiti fuere, Parisius non utantur, *quousque examinati fuerint*, et ab omni errorum suspicione purgati»[7]. La prohibición se mantiene, pero adquiere carácter provisional, es decir, hasta que esos escritos sean examinados y depurados de toda sospecha de error. De hecho, diez días después (23 de abril de 1231), Gregorio IX nombró una comisión de tres maestros con el encargo de examinar los «libri naturales» de Aristóteles. La componían Guillermo de Auxerre, arcediano de Beauvais y profesor de teología en París; Simón de Authia (Alteis), canónigo de Amiéns, y Esteban de Provins, canónigo de Reims, a quien Miguel Escoto había dedicado en 1227 su traducción del *De caelo et mundo* con el comentario de Averroes. No sabemos en qué consistió la labor de estos censores. Guillermo de Auxerre, que era el presidente, murió en 2 de noviembre de 1231. Lo más probable es que el encargo de revisar los textos aristotélicos no llegara a resultados positivos.

4.ª En 22 de septiembre de 1245, Inocencio IV extendió a la Universidad de Toulouse la prohibición de París con una fórmula idéntica a la empleada por Gregorio IX en 1231: «Libris illis naturalibus qui in concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere, non utantur omnino Tolosae, quousque examinati fuerint, et ab omni errorum suspicione purgati». Esto prueba que la labor encomendada a la primera comisión no se había llevado a cabo. Pero el texto resulta ya un poco

[6] H. DENIFLE, *Chart.* I 114-115; DENZ., 442.

[7] H. DENIFLE, *Chart.* I 136. A. MASNOVO piensa que esta atenuación se debió a la intervención del obispo de París Guillermo de Alvernia (*Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, Milán 1945).

anacrónico y desligado del contexto de los acontecimientos, como veremos en seguida.

5.ª En 16 de enero de 1263, Urbano IV, al confirmar los estatutos de la Universidad de París, renueva la prohibición en forma claramente protocolaria, sin añadir ningún matiz especial.

2. **Penetración de los nuevos elementos.** A pesar de las reiteradas prohibiciones, nunca expresamente anuladas, los nuevos elementos fueron penetrando poco a poco en la enseñanza. Aristóteles se siguió leyendo y enseñando en París. Prueba de ello es que Gregorio IX dio facultades al abad de San Víctor y al prior de los Predicadores de Saint Jacques para absolver a los que incurrieran en la excomunión. Antes de 1230 aparecen citas de Aristóteles en los seculares Guillermo de Auxerre, Guillermo de Auvergne, Felipe el Canciller y en la *Summa Douacensis* (h.1230). Conocen y utilizan a Aristóteles los dominicos Rolando de Cremona, Juan de San Gilles y Hugo de Saint Cher; los franciscanos Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle y Odón Rigaud. En Oxford lo utilizan Roberto Grosseteste, Ricardo Fishacre, Ricardo Rufo de Cornwall y Tomás de York.

Después de 1230, pasados los primeros momentos de confusión y temor ante el peligro, las prohibiciones, aunque permanecían vigentes, no se aplican con excesivo rigor, y hay un período de relativa calma, en que las cosas parecían que habían entrado en una fase normal. Pero vino a complicarlas nuevamente la aparición del aristotelismo averroísta, que comienza a manifestarse como un peligro serio entre 1250 y 1260, dando origen a duras controversias, en que entran en conflicto las facultades de teología y de artes, y que culminarán en la magna condenación de 1277. Es el período en que San Alberto Magno y Santo Tomás realizan su gran labor de incorporación de los nuevos elementos.

No obstante, las prohibiciones tuvieron eficacia en París. Mientras que en Oxford se cultivaban las ciencias naturales, en París hasta 1240 la producción de los maestros de la Facultad de Artes se reduce casi por completo a gramática, lógica y ética. No carece de interés esta afirmación de Roger Bacon en 1292: «Tarde venit aliquid de philosophia Aristotelis in usum latinorum, quia naturalis philosophia eius et metaphysica cum commentariis Averrois et aliorum libris in temporibus nostris translatae sunt, et Parisiis excomunicabantur ante annum Domini 1231, propter aeternitatem mundi et temporis et prop-

ter librum de divinatione somniorum, qui est tractatus de somno et vigilia et propter multa alia erronee translata».

En Oxford, donde no regían las prohibiciones, se explicaban los *libri naturales* y la *Metafísica* de Aristóteles. Lo mismo sucedió en Toulouse desde su fundación, en 1229, hasta que Inocencio IV extendió la prohibición en 1245. Un manuscrito de Barcelona encontrado por Grabmann en 1927 (Ripoll 109) es un resumen de preguntas y respuestas, compuesto por un profesor de la Facultad de Artes de París entre 1230-1240, destinado a los que preparaban su examen de grados. Allí aparecen todas las obras de Aristóteles como enseñadas oficialmente en la Universidad. Es un indicio de que la benévola tolerancia de los papas había hecho caer prácticamente en el olvido las prohibiciones [8]. La introducción en la enseñanza pública en París parece haber tenido lugar entre 1241, en que fallece Gregorio IX, y 1243, en que es elegido Inocencio IV. Entre 1240-1248 los explica San Alberto Magno. Roger Bacon explicó en 1245 todos los tratados aristotélicos. La «nación inglesa» los adoptó en 1252. Y los nuevos estatutos de la Facultad de Artes, promulgados en 19 de marzo de 1255, incluyen en el programa todas las obras conocidas de Aristóteles [9].

La incorporación de la física, la metafísica, la ética y demás partes del *corpus aristotelicum* en la Facultad de Artes tiene el interés de significar el renacimiento de la filosofía. Las nuevas disciplinas científicas comienzan a desarrollarse con programas y planes propios y se van desprendiendo de su dependencia subsidiaria respecto de la teología.

3. **Resistencia.** La primera penetración de los nuevos elementos no se realizó de manera orgánica y sistemática, por asimilación, sino por simple yuxtaposición. Doctrinas aristotélicas, mezcladas con musulmanas y judías, se van agregando al fondo tradicional tal como venía del siglo XII, sin tratar de incorporarlas en una verdadera síntesis. Las *Summas* se atienen a esquemas rudimentarios, carentes de originalidad, en que con un sentido un poco ecléctico se van yuxtaponiendo retazos de las nuevas adquisiciones filosóficas. La literatura teológica permanece dentro del cuadro de las «sentencias» y de los comentarios a la Sagrada Escritura. Caso típico de esta primera mescolanza es Guillermo de Auxerre, en quien aparece ya claramente la orientación inexactamente calificada de «agustinismo».

[8] M. GRABMANN, *I divieti* p.114ss. [9] H. DENIFLE, *Chart.* I 278.

Pero la labor orgánica y profunda de asimilación e incorporación no se llevará a cabo sin una resistencia cada vez más acentuada por parte de los espíritus aferrados a la considerada como actitud tradicional. Ciertamente que en algunos sectores, como en la Facultad de Artes, el entusiasmo por las nuevas adquisiciones entra en el campo de la exageración. Aristóteles habría sido «praecursor Christi in naturalibus», como San Juan Bautista había sido «praecursor Christi in gratuitis». Pero, en general, el ambiente es más bien hostil, y se manifiesta bien en una prudente reserva o en clara y abierta oposición.

Baste mencionar algunos testimonios, cuyo espíritu empalma perfectamente con el que animaba a los antidialécticos de los siglos XI y XII. El canciller de París PREPOSITINO DE CREMONA (1206-1210) ataca en sus sermones la «logomachia», la afición a las sutilezas inútiles y la «vana scientia» de los que cultivan la dialéctica en las facultades de Teología [10]. ROBERTO DE COURÇON prohibía en 1212 a los párrocos entregarse al estudio de las «ciencias seculares» [11]. JACOBO DE VITRY († 1241) fustiga a los jóvenes melenudos e imberbes, que pretenden usurpar vergonzosamente la cátedra de los antiguos. Pretenden ser maestros los que no han sabido ser discípulos. Tienden sus telas de araña y atrapan como moscas a los incautos: «artificium muscas inanium verbulorum sophismatibus suis, tamquam aranearum tendiculis includunt». Admite las artes liberales, en cuanto que pueden ser útiles para la ciencia sagrada, pero prefiere el trivio al quadrivio: «de quadrivialibus, licet contineant veritatem, non tamen ducunt ad pietatem».

[10] «Ad nos sane precipue dirigatur hic sermo, ad litteratos inquam, quibus datum est nosse mysterium, ceteris autem in parabolis, et his qui maxime ecclesiasticis operam dant disciplinis, qui postposita facunda, sed infecunda philosophorum loquacitate veniunt, ut hauriant aquas in gaudio de fontibus salvatoris». «Quidam enim in philosophicis facultatibus quamdam subtilitatem inutilem et inutilem subtilitatem quaerentes quibusdam minutiis verborum in cavillationem respondentes utuntur quibus in dissertione fidei vestrae ossa Christi est incinerare. Quod ne fiat, apostolus monet dicens: 'Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem'. Et si enim Deus convertit nos a trium vel quatuor artium liberalium fantasmatibus, si in hac scriptura voluerimus similiter philosophice incedere, odibiles Deo erimus strepitum ranarum Aegyptii in terra Gessen traducere molientes» (cf. M. GRABMANN, *I divieti* p.63).

[11] «Item statuimus ut nulli habenti curam parochialem liceat saeculares scientias addiscere, ex quibus nullatenus possit subditorum suorum saluti prodesse. Immo, si a praelato suo licentiam adeundi scholas obtinuerit, nihil nisi veram litteram aut sacram paginam ad informationem parochianorum suorum addiscat. Si enim de scholis suis omnibus quisquilias saecularis scientiae attulerit, et nullos flores de pratis caelestis philosophiae, secundum evangelium, tamquam infatuatus reiiciatur, et ab omnibus conculcetur» (MANSI, *Concilia* XXII c.845).

Al teólogo cristiano le basta con la Sagrada Escritura, sin necesidad de cultivar las ciencias naturales: «Quum igitur libri theologici christiano possunt sufficere, non expedit in libris naturalibus nimis occupari... Illas scholasticas scientias secure possumus audire quae praeparant auditum ad scientias pietatis, sicut grammaticam, dialecticam, et rhetoricam. Tales libros gentilium possumus audire, ex quibus aliquem fructum valemus eligere... alioquin illa penitus respuere debemus» [12].

El canciller de París EUDES DE CHATEAUROUX († 1273) se lamenta de que muchos sobreestiman los modos de expresión de los filósofos y se venden a los «hijos de los griegos». En 1247 escribe: «Logici theologice et theologi philosophice in suis disputationibus sicut nobis relatum est procedentes, contra praeceptum legis sortes Dominicae haereditatis miscere et confundere non formidant; universitatem vestram monemus et hortamur in Domino, quatenus universi et singuli terminis antiquis scientiarum et facultatum, quod posuerunt patres nostri, contenti, poenamque maledictionis contra transferentem terminos proximi sui in lege positam formidantes, ita sobrie sapiatis» [13].

ROBERTO GROSSETESTE dirige hacia 1240 esta vehemente exhortación a los profesores de Oxford: «Tempus autem maxime proprium ponendi et disponendi praedictos lapides in fundamento, hora est matutina qua ordinarie legitis; decet igitur vestras lectiones omnes, maxime tali tempore, legendas esse de libris Novi Testamenti vel Veteris; at, si secus fiat, inter fundamentales, vel pro fundamentalibus lapidibus non tales ponantur» [14]. El mismo da el siguiente consejo a los que se esforzaban por cristianizar a Aristóteles: «Non igitur se decipiat et frustra desudent ut Aristotelem faciant catholicum, ne inutiliter tempus suum et vires ingenii sui consumant, et Aristotelem catholicum constituendo seipsos haereticos faciant» [15].

Entre 1228-1231 comienzan a incorporarse a la Universidad de París las órdenes mendicantes, cuya intervención había de influir decisivamente en la nueva situación. La orientación de los primeros maestros regulares es, poco más o menos, la misma que la de los seculares. Se mantienen en la línea tradicional, dando acogida con timidez a algunos elementos en

[12] H. DENIFLE, *Chart.* I 47.48; M. GRABMAM, *Die Gesch. der Scholast. Methode* II 122ss; *I divieti* p.82ss.

[13] H. DENIFLE, *Chart.* I 206-217.

[14] *Epist. CXIII*, ed. LUARD (Londres 1861) p.347-348.

[15] *Comentario al Hexaemeron*, cf. E. LONGPRÉ: AHDLMA I (1926-1927) 270.

citas vagas e inexpresivas. Una observancia fundamental introducida por Santo Domingo en su Orden de Predicadores fue la del estudio incesante. Pero su materia habría de versar sobre las ciencias sagradas y no debía extenderse a las materias «saeculares». En las constituciones de 1228, redactadas por San Raimundo de Peñafort, se prescribe: «In libris gentilium et philosophorum non studeant, etsi ad horam inspiciant. Saeculares scientias non addiscant, nec etiam artes quas liberales vocant, nisi aliquando circa aliquos magister ordinis vel capitulum generale voluerit aliter dispensare; sed tantum libros theologicos tam iuvenes quam alii legant» [16].

Incluso aparece en la Orden una fuerte corriente con tendencia al predominio de la piedad sobre el estudio. Gerardo de Frachet en su *Vitae fratrum* (h.1266), propone el ejemplo de los frailes que «non statim currebant ad quaternos volvendos... Post matutinas autem pauci currebant ad libros» [17].

Un espíritu semejante aparece en un dominico anónimo, que escribe: «Sunt aliqui qui bene linguam spiritualem didicerunt, id est theologiam, sed tamen in ea barbarizant, eam per philosophiam corrumpentes; qui enim metaphysicam didicit, semper vult in sacra scriptura metaphysice procedere. Similiter qui geometriam didicit, semper loquitur de punctis et lineis in theologia. Tales induunt regem vestibus sordidis et laceratis; item spargunt pulverem in lucem, et inde nascentur cyniphes» [18].

No menos expresivo es JUAN DE SAINT GILLES, segundo maestro dominico de París, en un sermón predicado en la Universidad en 1231: «Quando tales veniunt ad theologiam, vix possunt separari a scientia sua, sicut patet in quibusdam qui ab Aristotele non possunt in theologia separari, ponentes ibi auricalcum pro auro, scilicet philosophicas quaestiones et opiniones» [19].

Esto indica que la empresa acometida por San Alberto Magno y Santo Tomás no dejó de encontrar vigorosas resistencias incluso dentro de su propia Orden. Hacia 1245 comienza San Alberto a publicar sus grandes trabajos filosóficos, inspirados en un criterio más abierto que el que predominaba en el ambiente parisiense. El mismo expresa su propósito con estas palabras: «Nostra intentio est omnes dictas partes (physi-

[16] H. DENIFLE-F. EHRLE, *Archiv.* (2.ª ed., Graz 1955) I 222 n.28.
[17] Ed. B. REICHERT (Lovaina 1896) p.149.
[18] M. M. DAVY, *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231* (París 1931) p.340; P. MANDONNET, *Siger* p.35ss.
[19] Ibid., p.292.

cam, metaphysicam, mathematicam) facere latinis intelligibiles»[20]. Tomás de Cantimpré narra con la mayor ingenuidad que el mismo San Alberto le refirió que una vez se le apareció el demonio en forma de fraile para disuadirle del estudio: «Albertus theologus, frater ordinis Praedicatorum, narravit mihi, quod Parisiis illi daemon in specie cuiusdam fratris apparuit, ut eum a studio revocaret»[21]. Pero en otras ocasiones San Alberto no se contenta con la fina broma de que hizo objeto al bueno de Cantimpré, sino que emplea duras expresiones contra los que condenaban el estudio de la filosofía: «Quidam qui nesciunt omnibus modis, volunt impugnare usum philosophiae, et maxime in praedicatoribus, ubi nullus eis resistit. tanquam bruta animalia blasphemantes in iis quae ignorant»[22],

San Alberto tuvo la suerte de ganar para su causa a su discípulo Santo Tomás, que comienza su actividad literaria hacia 1255. El influjo de ambos determina el triunfo de la corriente científica en la Orden de Predicadores. El maestro general Humberto de Romans aconseja que se conceda libertad para el estudio de las artes y de la filosofía: «Laxandae sunt habenae circa studium huiusmodi»[23]. Poco después el interés por la filosofía había llegado a términos que los capítulos generales se creen en la obligación de moderarlo: «Monemus studentes quod studio philosophiae minus intendant, et in studio theologiae se exerceant diligenter». «Nec propter studium artium fratres a studio theologiae retrahantur». «Monemus quod lectores et magistri et fratres alii quaestionibus theologicis et moralibus potius quam philosophicis curiosis intendant»[24]. Vicente de Beauvais en su *Speculum* cree deber excusarse por haber dado cabida a doctrinas aristotélicas: «Ego autem in hoc opere vereor quorumdam legentium animos refragari, quod nonnullos Aristotelis flosculos, praecipueque ex libris eiusdem physicis et methaphysicis, quos nequaquam ego excerpseram, sed a quibusdam fratribus excerpta susceperam... quod per diversa capitula inserui» (*Pról.* c.10).

Guillermo de Saint Amour reprocha a los predicadores: «Veri apostoli non intendunt nec innituntur rationibus logicis aut philosophicis. Illi ergo praedicatores, qui huiusmodi rationibus innituntur, non sunt veri apostoli, sed pseudo-apostoli» (*De periculis novissimorum temporum*). Sus adversarios reco-

20 *Physica* l.1 tr.1 c.1.
21 *Bonum universale de apibus* (Duaci 1627) l.2 c.57 n.34 p.563.
22 *In Epist. B. Dionysii Areopagitae* ep.8 n.2.
23 *De vita regulari* (ed. Berthier) I p.435.
24 B. Reichert, *Acta Capit. Gener.* I p.159.197.209.

nocían el alto nivel a que habían llegado los dominicos en el estudio de la filosofía aristotélica: «Caveat sibi postremus ordo (minorum) ne persequatur ab alio (praedicatorum) et occurrant sibi cum exercitu magistrorum confitentium in armis disputationum Aristotelis» [25]. «Intellectus ipsius (San Buenaventura) perspicaciam et affectionis fervorem omnia opuscula sua redolent iis, qui in ipsis divinam scientiam exquirentes hanc libentius, quam vanitatem aristotelicam venerantur» [26].

4. **«Agustinismo» y «aristotelismo».** La aparente claridad de la contraposición, propuesta por el cardenal Ehrle para caracterizar las dos grandes corrientes de pensamiento en que se dividen los teólogos en la segunda mitad del siglo XIII, dio a esa expresión un éxito momentáneo. De una parte estarían los teólogos que pretendían continuar la línea tradicional de San Agustín, y de otra, los más avanzados, que trataban de incorporar el aristotelismo. En éstos, a su vez, habría que distinguir entre aristotélicos moderados (tomismo) y aristotélicos exagerados, o heréticos (averroísmo). Ciertamente que la segunda mitad del siglo XIII es campo de una profunda división entre los teólogos. Pero, si se quiere emplear esa expresión para caracterizarlos, es necesario matizar bastante tanto el «agustinismo» de los unos como el «aristotelismo» de los otros [27].

En realidad, tanto los «aristotélicos» como los «agustinianos» citan y utilizan a Aristóteles. Y tanto los unos como los otros consideran a San Agustín como maestro común, a quien conceden la máxima autoridad entre todos los Padres de la Iglesia [28]. Por lo demás, conviene notar que las tesis en que hacen más hincapié los «agustinianos», y que subrayarán más fuertemente en la controversia contra Santo Tomás, no pertenecen a San Agustín, sino que proceden de otras fuentes, como Plotino, los musulmanes y judíos e incluso el mismo

[25] *Interpretatio praeclara Abbatis Joachim in Hieremiam prophaetam* (Venecia 1525) fd.24.

[26] *Analecta franciscana* III 699. Cf. P. Mandonnet, *Siger* p.34.

[27] «L'aristotelismo fu dunque all'entrante secolo XIII come una pietra lanciata nello specchio relativamente tranquillo della mentalità prevalentemente teologica del secolo XIII» (E. Ehrle, *L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII:* Xenia thomistica [Roma 1925] III 533-588); E. Portalié, *La lutte de l'augustinisme contre l'aristotélisme thomiste:* Dict. Théol. Cath., I 2506-2514.

[28] «Man lebte von seinem Geiste und bewegte sich in seiner einem christlich modifizierten Platonismus darstellendem Denkweise» (G. von Hertling, *Wissenschaftliche Richtungen).* Cf. J. Hessen, *Augustinismus und Aristotelismus in Mittelalter:* Franziskanische Studien 7 (1920) p.2.

Aristóteles. Asimismo, la autoridad de San Agustín para amparar determinadas tesis contra el tomismo y contra el aristotelismo heterodoxo de fin de siglo no comenzará a invocarse como recurso polémico y banderín de combate hasta después de 1260, cuando emprenden su ofensiva Juan Peckham, Gualterio de Brujas, Gerardo de Abbeville y Roberto Kildwardby [29].

Tampoco existe unanimidad entre los autores clasificados en la corriente «agustiniana» ni siquiera en las tesis que se señalan como más características. No obstante, la contraposición encierra un fondo de verdad, situando, por una parte, el movimiento acogedor de la filosofía greco-musulmana, iniciado por San Alberto y que culmina en la magna síntesis de Santo Tomás, y por otra, la poderosa corriente que se opone a esa labor, creyendo que la benévola acogida dispensada a la filosofía comprometía gravemente la pureza del dogma cristiano, aun cuando no se llegara a la heterodoxia [30]. Aunque no exista unanimidad entre los autores clasificados en la corriente «agustiniana», pueden señalarse como tesis características las siguientes:

1) *Confusión, o al menos distinción insuficiente, entre el campo de la filosofía y el de la teología.* En vez de considerarlos como dos órdenes del saber con objetos formales y métodos propios, vienen a concebirlos como dos etapas escalonadas y sucesivas de un mismo proceso cognoscitivo. Lo cual no impide que en ocasiones acentúen excesivamente su contraposición, como si se tratara de cosas antitéticas e irreconciliables.

2) *Predominio del bien sobre la verdad, del amor sobre el conocimiento, del afectivismo místico y la intuición sobre el método racional.* Esta actitud adquirirá más tarde un matiz voluntarista al tratar de subrayar la absoluta contingencia de las criaturas frente a la libertad omnipotente de Dios, de cuya libérrima voluntad dependen hasta las esencias de las cosas y las leyes universales. La intención será oponerse al determinismo averroísta.

3) *Desconfianza en la eficacia de las pruebas «físicas» para demostrar la existencia de Dios* y tendencia a recurrir a procedimientos ontológicos al estilo de San Anselmo [31].

[29] Según el P. Chenu, la oposición entre «aristotelismo de la escolástica» y «platonismo de los Padres» es una «division erronée en histoire et équivoque en théologie» (*La Théologie au douzième siècle:* Etudes de philosophie médiévale [París, Vrin, 1957] p.141).

[30] E. Gilson, *Réflexions sur la controverse St. Thomas-St. Augustin:* Mélanges Mandonnet I (Bibl. Thom. 13 (París 1930) p.371-382.

[31] F. Cayré, *Le point de départ de la philosophie augustinienne. Preuve noologique de l'existence de Dieu:* Rev. de Philos. (1936).

4) *Ejemplarismo divino*, poniendo en la inteligencia divina las ideas arquetipos de todas las cosas y buscando en las criaturas huellas o vestigios de la creación divina que ayuden a elevarse a su conocimiento.

5) *Creación del mundo en el tiempo*, rechazando la posibilidad de la creación *ab aeterno*.

6) *Tendencia a identificar el ser y la luz (Lichtmetaphysik)*. Es un concepto característico de muchos autores del siglo XIII, cuyos antecedentes remotos pueden hallarse en Platón (el bien, sol del mundo ideal), en los estoicos, en los gnósticos y especialmente en los neoplatónicos (Plotino afirma que todo ser es luz en la medida que es). Se destaca fuertemente el Seudo-Dionisio, que mezcla fuentes neoplatónicas y bíblicas, dando origen a una estética basada en la luminosidad, contrapuesta a la estética matemática de la proporción [32]. El mismo influjo neoplatónico se aprecia en Alfarabí, Avicena y Algazel, que insisten en el carácter luminoso de las cosas. En la Edad Media cristiana, el fondo neoplatónico se combina con el bíblico, a la manera del Seudo-Dionisio, al que se suma el influjo de San Agustín. La Sagrada Escritura habla del Verbo que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, de Dios como «Pater luminum», del cielo como reino de la luz; y en el Apocalipsis se describe la Jerusalén celestial resplandeciente como la ciudad de la luz. Este tema lo vemos reaparecer en Gundisalvo, Tomás Gallo de Vercelli, Guillermo de Auxerre, Roberto Grosseteste, Witelo, Alejandro de Hales, en el *Liber de intelligentiis*, San Alberto Magno, Ulrico de Estrasburgo, Guillermo de Moerbeke, Dietrich de Freiberg y Bertoldo de Mosbourg. Para todos ellos la luz es una realidad primordial, sutilísima, casi incorpórea, activa, movilísima. Hay una materia corpórea grosera y otra espiritual y luminosa. El grado de perfección y belleza de los seres está en relación directa con su grado de luminosidad. Santo Tomás alude a este concepto cuando dice: «Dicunt enim animam uniri corpori mediante luce; vegetabile quidem mediante luce caeli siderei; sensibile vero mediante luce caeli crystalini; rationabile vero mediante luce caeli empyrei; quae omnino fabulosa sunt» [33].

7) *Hilemorfismo universal*. Tanto los «agustinianos» como los «aristotélicos» admiten el hilemorfismo. Pero mientras que Santo Tomás lo restringe a la composición de los seres del mundo corpóreo, vivientes o no vivientes, sus adversarios lo

[32] E. de BRUYNE, *Etudes d'Esthétique médiévale* III p.16.

[33] *Q. d. de anima* a.6c.

extienden a todos los seres, materiales y espirituales, a excepción únicamente de Dios. Con ello tratan de buscar una distinción clara entre Dios y las criaturas. Así todas las sustancias creadas, incluso los ángeles, están compuestas de materia y forma, si bien en las sustancias celestes y espirituales esa materia es luminosa, incorpórea y espiritual. Es la tesis que, junto con la siguiente, constituirá el *famosissimum binarium agustinianum*, con la agravante de que ninguna de ellas es de San Agustín. El hilemorfismo universal proviene del Seudo-Dionisio, Ibn Gabirol y Gundisalvo, que admitían una *materia universalis* y una *forma universalis*.

8) *Pluralismo de formas sustanciales.* La corporeidad que da la primera forma de la luz es el primer acto de la materia prima, y permanece unida a ella inseparablemente a través de todas las mutaciones sustanciales o accidentales. A esa forma de corporeidad *(forma corporeitatis, inchoatio formae)* se añaden otras formas sustanciales (vegetativa, sensitiva, intelectiva, numérica, *haecceitas)*, cada una de las cuales añade al compuesto una perfección determinada que se va sumando a las anteriores (grados metafísicos). Este concepto pluralista de la constitución del individuo sustancial—que proviene de Platón, Plotino, Avicena e Ibn Gabirol a través de Gundisalvo—será defendido encarnizadamente a partir de 1260 frente a la unidad de forma sustancial, sostenida por Santo Tomás no por razones filosóficas, sino teológicas, para explicar la identidad de las reliquias de los santos y del cuerpo de Cristo antes y después de la muerte. De esto recibirá la forma de corporeidad la denominación de «forma cadavérica».

9) *Las razones seminales.* Esta tesis, que proviene del estoicismo y está relacionada con el ejemplarismo de las ideas arquetipos existentes en la mente divina, será sustituida en el siglo XIII por el concepto de la materia prima dotada de un acto positivo imperfecto *(inchoatio formae)* por no llegar a concebir la pura potencialidad de la materia prima.

10) *Distinción sustancial entre alma y cuerpo,* como dos entidades completamente distintas en su esencia e independientes en sus funciones, unidas entre sí de manera accidental.

11) *Individualización por separado del alma y del cuerpo.* Es una consecuencia de la anterior, en cuanto que, siendo dos entidades distintas, a cada una le corresponde por separado su propio principio de individuación, que consistirá en su propia entidad.

12) *Identidad del alma y sus potencias,* que son distintas funciones del alma, pero no distintas de su esencia. Después

de admitir la pluralidad de formas sustanciales (de corporeidad, vegetativa, sensitiva, intelectiva), restringen luego la distinción entre el alma y sus potencias, que serían simplemente funciones suyas.

13) *Iluminación especial de Dios para ciertos actos intelectivos,* no sólo acerca de las verdades reveladas, superiores a la capacidad humana, sino también para verdades de orden natural, al menos para los primeros principios, lo cual implica un cierto fondo de desconfianza en las fuerzas naturales de la inteligencia y una leve tendencia al fideísmo y al escepticismo. Proviene quizá de una interpretación del Verbo de San Juan, *qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, erat lux vera...* (Jn 1,1), o del texto de Santiago (Sant 1, 17): «Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum», con el cual encabeza el Seudo-Dionisio su tratado *De caelesti hierarchia.*

14) *El alma como imagen de Dios* y la contemplación de Dios en ella. Es una variante del ejemplarismo divino, el cual se manifiesta de una manera especial en el alma.

15) *Tendencia* al *fideísmo y al misticismo* [34].

CAPITULO IV

Las universidades

1. **Fundación.**—Un elemento de primerísima importancia en el desenvolvimiento cultural del siglo XIII es la fundación de las universidades. El cambio realizado en pocos años está muy bien expresado en esta frase de Haskins: «En 1100, la escuela seguía al maestro; en 1200, el maestro seguía a la escuela» [1].

[34] «L'élément philosophique incorporé par les théologiens augustiniens étant d'origine platonicienne, ils professent plus d'estime pour Platon que pour Aristote... qu'ils critiquent vivement, en lui reprochant ses erreurs, et reportent cette disposition d'esprit contre la nouvelle école dominicaine, dont ils blâment le gout pour la science profane du Stagirite, l'usage qu'elle en fait de la théologie et son manque de fidélité aux Pères, c'est-à-dire à S. Augustin» (P. MANDONNET, *Siger* p.56). G. THÉRY, O. P., *Autour du décret de 1210: II. Alexandre d'Aphrodise, aperçu sur l'influence de sa noëtique* (Bibliothèque Tomiste VII, de Saulchoir, 1926); F. EHRLE, S. I., *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts* (Arch. f. Litt und Kirchengeschichte, V. p.604ss); ID., *Ueber den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in 13. Jahrhundert*: Zeitschrift für Kath. Theologie, Innsbruck 1889).

[1] C. H. HASKINS, *Renaissance of the twelfth Century* (1927) p.358.

El sentido y organización de la universidad, con cursos regulares, maestros y discípulos, programas fijos y grados académicos con validez universal («Licentia ubique docendi. Ius docendi hic et ubique terrarum»), es un producto típico de la Edad Media occidental. Los centros antiguos de enseñanza superior, como la Academia de Platón, el Liceo de Aristóteles, el Museo de Alejandría, no equivalen a la universidad medieval. Tampoco se derivan de las escuelas orientales, como las *midraschot* judías, las *madrazas* islámicas o las *medersas* persas. Sus verdaderos antecedentes hay que buscarlos en el desarrollo de las escuelas monacales y episcopales durante los siglos IX, X, XI y, sobre todo, en el XII. La universidad nace con un sentido de agrupación profesional, en que maestros y estudiantes se organizan en forma de gremio, de «guilda», de corporación o, como diríamos hoy, de sindicato. La denominación de *universidad* aparece por vez primera en un documento de Inocencio III dirigido en 1208 al *Studium generale parisiense*, donde se habla de *universitas magistrorum et scholarium Parisius commorantium*. El mismo sentido tiene la expresión *ayuntamiento de maestros e escolares* de nuestro Alfonso X el Sabio.

Había universidades *ex consuetudine*, que son las más antiguas, y que procedían de escuelas anteriores, cuyo desarrollo desemboca en la forma universitaria; y universidades *ex privilegio*, erigidas o confirmadas por documentos de reyes o pontífices. Entre 1200 y 1400 se fundan en Europa 52 universidades, de las cuales 29 son de fundación pontificia. A fines del siglo XII sólo había en Francia cinco escuelas de teología. Al terminar el XIII se contaban más de ochenta [2].

En *Salerno* existía ya en la primera mitad del siglo XI una escuela de medicina («medicinae artis famosa atque praecipua urbs»). Pero el primer documento oficial que la reconoce como universidad data de 1231. La Universidad de Bolonia procede de la escuela catedralicia. A mediados del siglo XI existía una afamada escuela de leyes, en que brilló el gran jurista Irnerio († 1088). Federico I Barbarroja la reconoció oficialmente en 1158, y Honorio III en 1219. Pero, a pesar de ser la Universidad de los Estados pontificios, no le fue concedida Facultad de Teología hasta Inocencio VI, en 1352. La primera cronológicamente y el gran centro intelectual del siglo XIII es la de *París*, donde ya desde el siglo XI había tres escuelas florecientes: la catedralicia de Notre Dame, la de Santa Geno-

[2] H. DENIFLE, *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400* I (Berlín 1885); H. DENIFLE-E. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, 4 vols. (París 1889-1897); ST. D'IRSAY, *Histoire des universités françaises et étrangères des origines à nous jours*, 2 vols. (París 1933). Sobre bibliotecas medievales: F. EHRLE, *Zur Geschichte des Schatzes, der Bibliothek und des Archivs der Papste im vierzehnten Jahrhundert:* Archiv für Litteratur und Kirchen-Geschichte des Mittelalters (Berlín 1885, 2.ª ed. Graz 1955) vol.1; J. DE GHELLINCK, *En marge des catalogues des bibliothèques médiévales:* Miscell. Ehrle 5 (Roma 1924) 331-363; H. RASHDALL, *The Universities in Europe during the Middle Age* (Oxford 1895).

veva y la de Saint-Germain des Prés, a las que en el siglo XII se añadió la de San Víctor. Cerca de París existía la escuela de Chartres, que brilla durante la primera mitad del siglo XII, pero que después decayó rápidamente.

Con motivo de unas turbulencias entre los estudiantes y el preboste de la ciudad entre 1192 y 1200, maestros y estudiantes se trasladaron a la orilla izquierda del Sena para sustraerse a su jurisdicción, refugiándose en la abadía exenta de la montaña de Santa Genoveva, cuyo abad instituyó al canciller y concedió licencias en su territorio. Maestros y estudiantes se agruparon en una especie de corporación gremial o sindical, que fue reconocida por Felipe Augusto en 1200 con el nombre de *Studium Generale Parisiense*, y después por el papa Inocencio III en 1208. Sus estatutos fueron sancionados por el legado pontificio Roberto de Courçon en 1215, y en 1231 por Gregorio IX en la «Magna charta» *Parens scientiarum*.

Hacia 1208-1213, el poeta Geoffroy de Vinsauf enumera en unos versos las cuatro escuelas más famosas del siglo XIII, indicando su especialidad: Salerno, en medicina; Bolonia, en derecho; París, en artes liberales, y Orleáns, en letras y estudios jurídicos:

> In morbis sanat medici virtute Salernum
> aegros. In causis Bononia legibus armat
> nudos. Parisius dispensat in artibus illos
> panes unde cibat robustos. Aurelianis
> educat in cunis auctorum lacte tenellos [3].

La Universidad de *Oxford* no tiene relación con las antiguas escuelas inglesas de los siglos VIII y IX, que habían desaparecido con las invasiones de los vikingos y daneses. La escuela catedralicia adquiere importancia a fines del siglo XII, cuando fueron expulsados de París los estudiantes extranjeros (1167). El primer documento oficial es de 1214. Creció con las turbulencias de París entre 1229 y 1231. Sus estatutos fueron confirmados en 1232, 1238 y 1240. La de *Cambridge* procede de una escisión de la de Oxford, provocada por unas turbulencias en que los ciudadanos dieron muerte a dos estudiantes (1208-1209). Pero no recibió su carta orgánica hasta 1318. La de *Padua* fue fundada en 1222 por Federico II. Procede de una secesión escolar de Bolonia. Adquirió gran importancia después que los venecianos tomaron la ciudad en 1405. La de *Nápoles* fue fundada en 1224 por Federico II, que la favoreció para enfrentarla como rival a la de Bolonia. La de *Toulouse* fue fundada en 1229 por el conde D. Raimundo y San Luis. La de *Orleáns* procede de las escuelas existentes ya desde el siglo XI. Recibió su carta orgánica de Inocencio IV en 1235 y fue confirmada en 1238 y 1254. Floreció en letras y estudios jurídicos.

La más antigua de las universidades españolas es la de *Palencia*, en la cual podemos distinguir dos fases. La primera, como estudio catedralicio metropolitano, desde 1180 poco más o menos, bajo el

[3] *Poetria nova* v.1008-1012; ed. E. FARAL, *Les arts poétiques du XII et du XIII siècles* (París 1923) p.228.

pontificado del obispo Arderico, hasta el de D. Tello, que comienza en 1208. Y la segunda, como universidad, desde 1208 ó 1210 hasta su extinción, a mediados o fines del siglo XIII. En 1179, el concilio III de Letrán ordenó fundar en las catedrales escuelas con carácter gratuito para que en ellas pudieran recibir instrucción los clérigos pobres. Se sabe que a ese concilio asistió el obispo Arderico, y debió de tomar en serio la recomendación, porque hacia 1185, en que Santo Domingo de Guzmán fue a Palencia, existía ya un estudio floreciente. La escuela palentina alcanzó categoría universitaria bajo el pontificado de D. Tello, que consiguió su reconocimiento del rey D. Alfonso VIII de Castilla, el cual muere en 1214, dos años después de la batalla de las Navas de Tolosa. A esto se refieren los textos del Tudense: «Eo tempore rex Adefonsus evocavit magistros theologicos et aliarum artium liberalium, et Palentiae scholas constituit, procurante reverendissimo et nobilissimo viro Tellione eiusdem civitatis episcopo». Testimonio que se confirma con el de D. Rodrigo Jiménez de Rada: «Sapientes a Gallia et Italia convocavit, ut sapientiae disciplina a regno suo nunquam adesset, et magistros omnium facultatum Palentiae congregavit, quibus et magna stipendia est largitus, ut omni studium cupienti quasi manna aliquando in os influeret sapientia cuiuslibet facultatis» [4].

Por desgracia, la muerte de D. Alfonso vino a cortar en flor el desarrollo de aquel centro, en que tantas ilusiones había puesto y que tanto prometía para la cultura española. Los «magna stipendia» de que habla D. Rodrigo tentaron la codicia del conde Alvaro Núñez de Lara, regente durante la minoría de D. Enrique y el naciente centro universitario quedó interrumpido en 1217. No obstante, el obispo D. Tello no cejó en sus propósitos, y en 1220 consiguió del rey San Fernando que volviera a restablecer la Universidad.

Pero en estos pocos años había sucedido un acontecimiento decisivo. Quizá, imitando el ejemplo del rey de Castilla o por propia iniciativa, Alfonso IX de León fundó en 1228 la Universidad de Salamanca. Pero no como un traslado de la de Palencia, puesto que se trataba de dos reinos distintos, aunque es posible, o seguro, que de Palencia acudirían a Salamanca maestros y estudiantes, atraídos por la protección del rey. Son también dos fundaciones con carácter muy diferente. Mientras que la de Palencia estaba inspirada en el modelo de las escuelas de París, con cátedras de artes liberales orientadas el estudio de la teología, y ordenada a la formación de clérigos, la de Salamanca se organizó conforme al modelo de la de Bolonia, en que predominaba el estudio del derecho, con objeto de capacitar hombres para las funciones de gobierno. De aquí que en Salamanca no existiera hasta muy tarde cátedra especial de teología, que era un privilegio pontificio que los papas se mostraban muy

[4] V. Beltrán de Heredia, O. P., *La Universidad de Palencia:* Semana «Pro Ecclesia et Patria» (Palencia 1934).

reacios en conceder. Hubo cátedras de teología en los conventos de franciscanos y dominicos, pero no oficialmente en la Universidad, hasta muy entrado el siglo XVI, en que se la concedió su gran benefactor Benedicto XIII, Pedro de Luna, cuyo escudo aparece en la fachada posterior. La Universidad de Salamanca fue confirmada en 1245, y después en 1254 por Alejandro IV mediante su bula *Interea quae placite.*

Una prueba más de que la Universidad de Salamanca no tiene su origen en el traslado de la de Palencia es que ambas continuaron coexistiendo aun después de la fusión de los reinos de Castilla y León. En 1243 escribe Don Rodrigo: «Et licet hoc fuit studium interrumptum, tamen per Dei gratiam adhuc durat».

En *Montpellier* existía desde el siglo XII una escuela de medicina. Sus estatutos fueron confirmados en 1239. Las Universidades de *Siena* y *Piacenza* fueron aprobadas en 1246. En *Coimbra* existía una escuela muy antigua, que en 1288 fue elevada a *Studium generale.* La Universidad de *Valladolid* data de mediados del siglo XIII (1293?). Fue protegida por Fernando IV (1304) y confirmada por Clemente IV en 1346. Del siglo XIII data también la de *Angers.* Después en el siglo XIV se multiplican las fundaciones: *Lérida* (1300), *Huesca, Vercelli, Roma* (1303), *Aviñón* (1303), *Cracovia* (1364), *Viena* (1365), *Heidelberg,* que fue la primera universidad alemana (1385); *Colonia, Praga, Buda,* etc.

2. **La Universidad de París.**—Al engrandecimiento y rápido desarrollo del gran centro parisiense contribuyeron varios factores. Uno fue el florecimiento de sus escuelas desde mediados del siglo XII, en que maestros renombrados habían atraído estudiantes de todas partes de Europa. Otro fue el interés de los reyes y los papas, que comprendieron la importancia que podía tener un gran centro de estudios en París. Los primeros, por el brillo que podía proporcionar a su capital; los segundos, en cuanto que podía contribuir poderosamente a la formación intelectual del clero y a ser un baluarte doctrinal de la Iglesia. Basta repasar los múltiples documentos pontificios (Inocencio III, Gregorio IX, Inocencio IV, Nicolás IV), para apreciar la solicitud, la vigilancia y la preocupación de los papas por el buen funcionamiento de la Universidad parisiense.

El cronista Jordán de Osnabrück expresa así su concepto de la ciencia, del poder eclesiástico y el civil. Los italianos tienen el Pontificado; los germanos, el Imperio; los franceses, el Estudio: «His itaque tribus, Sacerdotio, Imperio et Studio, tamquam tribus virtutibus, videlicet naturali, vitali et scientiali, catholica Ecclesia spiritualiter mirificatur, augmentatur et regitur. His itaque tribus, tamquam fundamento, pariete et tecto, eadem ecclesia tamquam materialiter proficit» [5].

Los propósitos de los papas se aprecian claramente en la preponderancia que concedieron a la Facultad de Teología, esforzán-

[5] *Tractatus de translatione Imperii,* o *De praerogativa Imperii Romani* (entre 1256-1273).

dose por mantener la de Artes solamente como una preparación para ella y reprimiendo sus tentativas de erigirse en Facultad independiente de Filosofía. «Nec philosophos se ostentent» (Gregorio IX, 13 abril 1231). Su fundación debía reducirse a ser servidora de la teología: «Cum sapientiae sacrae paginae reliquae scientiae debeant famulari, eatenus sunt a fidelibus amplectendae, quatenus obsequi dignoscuntur beneplacitis donantis». Este ideal, nunca realizado, es el que expresa Hugo de Primat [6].

Por su Universidad pudo llamarse París «omnium studiorum nobilissima civitas» [7], «civitas philosophorum» (San Alberto Magno). Fue «el centro de la vida intelectual del Medioevo» [8], «la expresión más alta de la actividad filosófica y teológica de Occidente» [9]. Fue un centro internacional, al que acudían maestros y estudiantes de todas partes de Europa, habiendo sido extranjeras sus figuras más eminentes: ingleses, como Alejandro de Hales, Roger Bacon; escoceses, como Duns Escoto; italianos, como San Buenaventura y Santo Tomás; belgas, como Siger de Brabante, Boecio de Dacia y Enrique de Gante. Sus grados tenían validez internacional («ius docendi hic et ubique terrarum»). Reyes y papas la colmaron a porfía de privilegios. Sus miembros no podían ser excomulgados, estaban exentos de tributos, de impuestos y del servicio militar. Fue también el modelo sobre el cual se organizaron las demás universidades europeas [10].

ORGANIZACIÓN. En París existían desde el principio cuatro facultades: Artes, Derecho, Medicina y Teología (*Facultas artium,*

[6] Non hic artes Marciani
neque partes Prisciani,
non hic vana poetarum
sed arcana prophetarum,
non leguntur hic poetae,
sed Iohannes et prophetae.
Non est schola vanitatis,
sed doctrina veritatis.
Hic nomen non Socratis
sed aeternae Trinitatis.
Non hic Plato vel Timaeus,
hic auditur unus Deus.

[7] Carta de la Facultad de Artes pidiendo que le fuese concedido el cuerpo de Santo Tomás (H. DENIFLE, *Chart.* I n.443).

[8] P. MANDONNET, *Siger* XLI.

[9] ST. D'IRSAY, *Histoire des universités* I p.76.

[10] Ya hemos hecho notar en Alcuino el tema que se ha denominado de la *translatio studii.* El mismo concepto reaparece en el dominico TOMÁS DE IRLANDA: «Los estudios fueron primero trasladados de Grecia a Roma, después de Roma a París, en tiempo de Carlomagno, hacia el año 800, y la escuela de París tuvo cuatro fundadores: Rabano, Claudio, Alcuino, maestro del rey Carlos, y Juan, llamado el Escoto, nacido en Irlanda, siendo Irlanda la gran Escocia, el cual Juan fue uno de los cuatro comentadores del bienaventurado Dionisio, porque sus libros fueron comentados cuatro veces: por Juan Escoto, Juan Sarraceno, Máximo y Hugo de San Víctor» (*De tribus sensibus Sacrae Scripturae,* Ms. París Nat. 15966, citado en *Histoire litter. de la France* XXX p.406; E. GILSON, *L'humanisme médiéval,* en *Les idées et les lettres* [París 1932] p.132-185).

decretistarum, medicorum, theologorum). Pero su constitución definitiva no se realiza hasta 1255. La de Medicina tuvo poca importancia en el siglo XIII. En la de Derecho solamente se enseñaba el canónico, pues los papas habían prohibido la enseñanza del romano. Las facultades más importantes fueron la de Artes y Teología, entre las cuales se desarrollarán los conflictos doctrinales que agitan la segunda mitad del siglo. La de Teología tenía a principios del siglo ocho cátedras, con otros tantos maestros regentes, cuyo número se elevará a doce en 1254. Tres pertenecían por derecho a los canónigos de Notre Dame.

La más numerosa fue siempre la de Artes, que tenía su sede en las calles de Fouarre y de Garlande. Era una Facultad preparatoria para todas las demás *(facultas inferior)*. En ella se cursaban el trivio y el quadrivio, como disciplinas propedéuticas para los demás estudios superiores, pero poco a poco tiende a convertirse en Facultad de Filosofía. A los «artistas» les afectaron de manera especial las prohibiciones de enseñar los «libros naturales» y la *Metafísica* de Aristóteles. Su efecto fue que prevaleció el estudio de la dialéctica, a diferencia de Oxford, en que se cultivaban el quadrivio y los estudios de matemáticas y ciencias naturales, mientras que en París son relegados a un plano secundario. Se descuida también el estudio de las bellas letras. El resultado fue que, durante la primera mitad del siglo XIII, la mayor parte de la producción literaria de los maestros de artes casi se reduce a gramática, dialéctica y ética, con la agravante de que consideraban esos estudios como transitorios, con miras a pasar a otras facultades superiores, especialmente la de Teología: «Non est consenescendum in artibus». Por esta razón, aunque hubo algunos maestros eminentes, como Siger de Brabante y Siger de Courtrai, escasean los trabajos maduros [11].

GRADOS. En la Facultad de Artes eran tres: *baccalaureatus* (bachalarius, bas-chevalier, bache-lord), que se adquiría después de un examen ante tres o cuatro maestros. El aspirante debía sostener disputas públicas durante la Cuaresma. Después de explicar dos años bajo la dirección de un maestro, se le concedía la *licentia*,

[11] Un programa de estudios de 1255 nos hace ver la evolución de la Facultad de Artes, tendiendo a convertirse en Facultad de Filosofía. Su fondo son los escritos de Aristóteles, comentados por los maestros. Subsistían las prohibiciones, y, sin embargo, aparecen expresamente todos los escritos aristotélicos, incluidos los «libri naturales» y la *Metafísica*.

«*Grammatica:* Priscianus minor et maior, Barbarismus (Donatus 1.3) et Priscianus de Accentu. *Vetus Logica:* Liber Porphyrii praedicamentorum, Perihermeneias, divisionum et topicorum Boethii. *Nova Logica* (Aristoteles). Topica et Elenchi, Analytica priora et posteriora. *Physica et Psychologia* (Aristoteles): Physica, De animalibus, De anima, De generatione, De sensu et sensato, De somno et vigilia, De plantis, De memoria et reminiscenctia, De morte et vita (Qusta ben Lucca), De differentia spiritus et animae. *Astronomia* (Aristoteles): De caelo et mundo et Liber I Meteororum. *Metaphysica* (Aristoteles): Libri metaphysicorum, De causis» (seudo-aristotélico). Cf. DENIFLE, *Chart.* 246.278.

con la cual podía enseñar por propia cuenta. El *magisterium* (doctor, magister artium) se confería en el momento de explicar solemnemente la primera lección. Para enseñar artes se requerían veintiún años de edad y seis de estudios.

En la Facultad de Teología se requerían treinta y cuatro años de edad, ocho de estudios y cinco de bachiller, y tres para obtener la licencia. Los grados eran: *baccalaureatus*, que tenía tres etapas: a) *baccalaureus cursivus* o *biblicus*, al cual correspondía exponer la Sagrada Escritura en sentido literal *(cursorie, textualiter, litteraliter, percurrendo)*: b) *sententiarius*, que debía leer dos años las *Sentencias* de Pedro Lombardo; c) *formatus*, el cual no enseñaba, sino que se preparaba durante cuatro años para la *licencia*, predicando y sosteniendo varias disputas públicas. El *magisterium* (magister solemnis) se confería en la primera lección inaugural *(principium)*, con lo que el licenciado quedaba incorporado al grupo de los maestros. En éstos se distinguía entre maestros *actu regentes*, que enseñaban en activo, y *actu non regentes*.

En torno a la Universidad existían numerosos colegios agregados, como el de Saint Jacques (dominicos), Cordeleros (franciscanos), Sorbona (fundado en 1257 por el canónigo Roberto Sorbon), de Retel, de los daneses, de los Dieciocho, de Constantinopla, de San Nicolás del Louvre, del Tesorero, del Cardenal, etc., y más tarde el de Navarra, de Coqueret, de Mont-Aigu, etc.

3. **París: maestros de la Facultad de Artes.**—Hasta 1250 su actividad se reduce casi exclusivamente a la dialéctica, revelando un conocimiento profundo de todo el *Organon* aristotélico. Figuran como maestros Juan Pagus, o la Page (h.1231-1242); Juan de Garland, inglés (h.1195-1267); Guillermo de Shyreswood, inglés († h.1249); Lamberto de Auxerre (h.1250), según el cual la lógica es la «scientia sine qua nulla, cum qua quaelibet», «ars artium, scientia scientiarum, qua aperta omnes aperiuntur, et qua clausa omnes aliae clauduntur», «ars artium, ad principia omnium methodorum viam habens, sola enim dialectica probat, disputat de principiis omnium artium»; Nicolás de París (h.1253-1263); Adenulfo de Anagni († 1289); Guillermo de Saint Amour († 1272), maestro en artes (1288) y en teología (h.1250). Escribió comentarios a los *Analíticos* primero y posteriores y el tratado *De periculis novissimorum temporum*, contra las órdenes medicantes. Condenado en Anagni (1256), se retiró a su villa natal de Saint Amour, donde murió en 1272.

Pedro Hispano (Petrus Iuliani), natural de Lisboa. Maestro en París (h.1246). Profesor en Siena y rector de la Facultad de Medicina (h.1246). Protomédico (archiatro) del papa Gregorio X. Arzobispo de Braga (1272) y papa con el nombre de Juan XXI (1276). En 1277 encargó al obispo de París, Esteban Tempier, que procediera a la investigación de los errores que circulaban en la Universidad. Poco después de la magna condenación antiaverroísta murió

en Viterbo, aplastado al derrumbarse el techo de su habitación (20 de mayo de 1277).

De su enseñanza en París quedan sus celebérrimas *Summulae logicales*, que fueron el texto clásico durante varios siglos [12]. Comienzan con la fórmula estereotipada desde Guillermo de Shyreswood: «Dialectica est ars artium, scientia scientiarum, ad omnem methodum viam habens. Sola dialectica probabiliter disputat de principiis aliarum scientiarum, et ideo in acquisitione scientiarum dialectica debet esse prior». Escribió además *Syncategoremata* y un *Tractatus maiorum fallaciarum*, contribuyendo a preparar el camino al nominalismo, que triunfará en el siglo siguiente. Fue también médico eminente. De su enseñanza en Siena quedan varias obras importantes de psicología y ciencias naturales. Comentó los tratados aristotélicos *De animalibus*, *De morte et vita*, *De causis longitudinis et brevitatis vitae* y dos comentarios al *De anima*. Escricribió además un tratado *De anima*, descubierto por Grabmann y editado por el P. M. Alonso [13]. Doctrinalmente se le puede catalogar en la tendencia tradicional o «agustiniana». Según Grabmann, su mentalidad consiste en «un notable sincretismo de la doctrina agustiniana de la iluminación con la teoría aviceniana de la emanación y de las inteligencias» [14]. Dante lo sitúa en el paraíso, entre los sabios más renombrados de la Iglesia:

> ... e Pietro Ispano,
> lo cual giù luce in dodici libelli.
>
> (*Parad.* XII 134-135.)

4. **París: maestros de la Facultad de Teología.**—No obstante haber sido la Facultad de Teología la inspiradora de las prohibiciones de Aristóteles, dio acogida a sus doctrinas antes que la de Artes y en ella se realiza la labor de incorporación de los nuevos elementos culturales a la teología. En las primeras décadas del siglo XIII figuran los siguientes maestros: GUILLERMO PREVOSTINO (Praepositinus; h.1130-1210), natural de Bérgamo o Cremona. Canciller de París (1206-1209). Fue escritor muy fecundo y desplegó gran actividad como exegeta, teólogo, predicador y apologista contra los cátaros (*Summa contra haereticos*). Escribió *Quaestiones* (h.1170-1180) y una *Summa Theologica* (1206-1210) [15]. JUAN HALGRIN DE

[12] I. M. BOCHENSKI, *Petri Hispani Summulae logicales* (Turín 1947); J. P. MULLALLY, *The Summulae logicales of Peter of Spain:* Notre Dame (Medieval Studies, 8) (1945).

[13] M. ALONSO, S. I., *Scientia libri de anima, por Pedro Hispano* (Madrid 1941; Barcelona 1961); ID., *Pedro Hispano. Obras filosóficas.* Vol.2, *Comentario de «De anima», de Aristóteles* (Madrid 1944).

[14] Una exposición amplia de su personalidad y doctrina en TOMÁS y JOAQUÍN CARRERAS ARTÁU, *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* (Madrid 1939) I p.101-144.

[15] G. LACOMBE, *La vie et les oeuvres de Prévostin:* Bibl. Thom., 11 (1927).

ABBEVILLE; JUAN DE BARASTRE († 1240), el cual admitió a sus lecciones a los primeros dominicos y les cedió la capilla de Saint Jacques; ESTEBAN BEROUT († 1233), NICOLÁS DE TOURNAI, GODOFREDO DE POITIERS (h.1231) [16].

GUILLERMO DE AUXERRE († 1231).—Arcediano de Beauvais. Fue encargado por Gregorio IX, junto con los maestros ESTEBAN DE PROVINS y SIMÓN DE AUTHIA, de revisar los libros de Aristóteles, «ne utile per inutile vitietur». Su muerte en Roma en noviembre del mismo año le impidió llevar a cabo esa labor. Escribió, entre otras obras, la llamada *Summa aurea* («Super quatuor libros Sententiarum perlucida explanatio») [17]. Comentó el *Anticlaudianus*, de Alano de Lille (inédito).

El P. Chenu lo califica de «guía e inspirador de toda esta generación» [18]. Se esfuerza por mantener la distinción entre la teología y la filosofía y subraya la independencia de la fe respecto de las demostraciones racionales. La fe es sobrenatural, aunque la credibilidad sea de orden racional. Es una iluminación, y cuanto mayor es la fe, tanto mayor es la certeza de las razones en que se apoya: «Quanto autem maior est fides in aliquo, tanto citius et clarius videt huiusmodi rationes, quoniam fides est illuminatio mentis ad videndum Deum et res divinas, et quanto magis illuminatur, tanto clarius videt anima, non tantum quod ita est sicut credit, sed quomodo ita est, et quare ita est ut credit; quod est intelligere» [19]. La fe no se apoya en demostraciones racionales, sino en razones divinas, en confirmación de lo cual cita el conocido texto de San Gregorio: «Fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum». No obstante, las demostraciones racionales tienen un triple efecto: 1.º, para los fieles, confirmar y aumentar su fe; 2.º, defenderla contra los herejes; 3.º, para los simples y sencillos, conducirlos a la verdadera fe. «Primo est, quia rationes naturales in fidelibus augmentant fidem et confirmant... Secunda ratio est defensio fidei contra haereticos. Tertia est promotio simplicium ad veram fidem» [20]. Admitió el argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios y la contemplación de Dios en el alma, como imagen suya. Afirmó la distinción real entre el alma y sus potencias.

GUILLERMO DE ALVERNIA (h.1180-1249).—1. **Vida y obras.**—Natural de Aurillac (Auvergne). Canónigo de Notre Dame y profesor de teología (1223-1228). Obispo de París (1228). Su negligencia o poca habilidad en los disturbios universitarios de 1229 hizo exclamar a Gregorio IX: «Poenitet hunc hominem nos fecisse!» Debió de influir en la atenuación de las prohibiciones de Aristóteles, sugiriendo la fórmula de 1231 «quousque examinati fuerint, et ab

[16] P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en Théologie de Paris au XIIIe siècle* 2 vols. (París 1933-1934).

[17] Ediciones: PIGOUCHET (París 1500); REGNAULT (París 1500).

[18] D. M. CHENU, *La théologie comme science* p.31.

[19] *Summa aurea* (PIGOUCHET) fol.2.

[20] Ibid.

omni suspicione errorum purgati»[21]. Con motivo de la huelga de maestros concedió a los dominicos su primera cátedra en París.

Sus cuidados pastorales no le impidieron realizar una amplia labor literaria. «La línea de los grandes teólogos especulativos se abre con Guillermo de Auvergne, uno de los espíritus más originales de la primera mitad del siglo. Es el primer gran filósofo del siglo XIII»[22]. F. Vernet califica su *Magisterium divinale* de «uno de los monumentos más solemnes que ha sabido construir la escolástica». Es una verdadera enciclopedia, que trata de Dios *(De Trinitate)*, del universo espiritual y material, del alma, de la verdadera religión *(De fide et legibus)*, de los sacramentales, de la moral *(Summa de virtutibus et moribus)*. Otras obras suyas son *De rethorica divina, De faciebus mundi, De Trinitate* o *De primo principio, De primis principiis, De bono et malo, De anima, De inmortalitate animae, De universo creaturarum*[23].

Desplegó gran actividad contra las herejías de su tiempo: cátaros, valdenses y amauricianos. Intervino en las condenaciones del *Talmud* en 1240 y 1248. Combatió las supersticiones, especialmente la astrología, como contrarias a la providencia de Dios y a la libertad humana. Son cosas indignas de hombres «scientes et rationales». Sus propósitos apologéticos se extendían al mahometismo: «Deinde destruemus perfidiam Mahometi et evacuabimus promissiones et comminationes quibus seduxit gentem arabum»[24].

2. **Actitud.**—Como pensador revela una vigorosa personalidad. Ofrece el interés de su situación en el momento crucial de la confluencia entre el pensamiento cristiano tal como se venía elaborando desde el siglo XII y las nuevas aportaciones griegas, musulmanas y judías, que irrumpen en aluvión a principios del siglo XIII. Por su formación e ideología pertenece todavía al siglo XII, y se mantiene fiel a la orientación tradicional y a la línea clásica, que provenía de San Agustín, Boecio y San Anselmo. Pero su actitud ante los nuevos elementos no es cerrada ni hostil, sino que les da amplia acogida con una especie de eclecticismo, aunque no logró integrarlos en una síntesis orgánica. No quiere parecerse a algunos profesores, «qui in studio seu scholis scilicet theologiae senescunt et semper insulsi et insipidi remanent»[25]. Su criterio es admitirlos mientras no sean incompatibles con la fe cristiana. Se da perfecta cuenta del momento en que vive y de que ya no era posible ignorar las nuevas aportaciones de la filosofía. «He aquí mi consejo: en cues-

[21] A. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, 3 vols. (Milán 1945-1946) I p.29-37; E. GILSON, *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin:* AHDLMA 1 (1926-1927) p.48ss.

[22] M. DE WULF, *Hist. de la Phil. médiévale* II p.74.355.

[23] Ediciones: Nüremberg 1496, Venecia 1591, Orleáns 1674. El opúsculo *De immortalitate animae* fue editado por G. BÜLOW: Beiträge 2 (Münster 1897) 3; J. KRAMP, *Des Wiehelms von Auvergne «Magisterium divinale»:* Gregorianum 1 (1920) 538-616; 2 (1921) 43-140.

[24] *De fide et legibus* (Venecia 1591) t.2.

[25] *De vitiis et peccatis* c.9 (Orleáns); t.1 p.284 col.1.

tiones de filosofía, te atendrás siempre y solamente a los filósofos, y evitarás disputas, conflictos y altercados con los incompetentes, sin hacer caso de sus opiniones, que no son más que sueños y delirios».

La filosofía es como una imagen de la sabiduría divina: «Omnis enim sapientia et omnis scientia viva imago quaedam est et similitudo primogenitae sapientiae»[26]. Aunque es una luz muy débil comparada con la de la revelación: «Lucerna modici et tenebrosi luminis in tenebris multis atque densissimis et nocte opaca lucens»[27]. Los filósofos apenas han logrado gustar un poco de la verdad que anhelaban: «Et omnibus studiis suis atque investigationibus veritatem quam sic esuriebant et sitiebant (ut diximus) vix eis concessum est degustare»[28].

Aplicando este criterio, da acogida a los nuevos materiales, pero con independencia, sometiéndolos a una depuración en conformidad con las enseñanzas de la fe cristiana. Utiliza la *Etica a Nicómaco (Ethica vetus)*. Acepta la definición aristotélica del alma, pero rechaza el entendimiento agente y la eternidad del mundo, «in quo Aristoteles non tam errasse quam etiam insanissime delirasse videbitur evidenter»[29]. Más claramente precisa su actitud en este pasaje: «Quamquam autem in multis contradicendum sit Aristoteli, sicut revera dignum et iustum est, et hoc in omnibus sermonibus quibus contradicit veritati, sic suscipiendus est et sustinendus in eis omnibus in quibus recte sensisse invenitur»[30].

Aprovecha también elementos procedentes de Alfarabí, Avicena, Algazel, Maimónides e Ibn Gabirol, a quien tiene por cristiano, calificándole de «unicus omnium philosophantium nobilissimus». Toma de Avicena la distinción entre esencia y existencia, pero rechaza el monopsiquismo, la creación por intermediarios, la emanación y el entendimiento agente único[31].

La filosofía es buena. Pero por encima de la razón humana está el conocimiento cierto y seguro que proporciona la revelación. Hay tres modos de conocer: uno por la revelación, otro por la virtud y otro por demostración racional. El más perfecto es el primero: «Oportet te praenosse in isto sacro et divinali magisterio, tres esse cognoscendi modos in hoc considerationem facientibus. Primus,

[26] *De universo* II 11,152 (Venecia) p.945.

[27] Ibid., I 1,42 (Venecia) p.608.

[28] *De retributionibus sanctorum* (Venecia) p.312. «Gens vero christianorum virtutibus et sanctitati atque venerationi Creatoris totaliter se subiiciens, philosophiam ad modicum amplexata est, nisi quantum erroneorum perversitas et insipientium contradictio eos coegit, et ad defensionem legis et fidei et destructionem eorum quibus vel salus quam sperant vel honor Creatoris impugnabantur» *(De universo* [Orleáns] I p.805-806).

[29] *De universo* c.8.

[30] *De anima* II 12 (Venecia) p.82.

[31] «Nessuno ha utilizzato Avicenna più di Guglielmo d'Auvergne, e nessuno ha combatuto Avicenna più di Guglielmo d'Auvergne» (A. MASNOVO, o.c., p.205).

prophetia sive revelatione, secundus virtute; propter quod dixit Aristoteles, quia metaphysica plus est virtus quam ars... Tertius modus est qui per viam probationis et inquisitionis acquiritur; quem modum ideo divina auctoritas non elegit, quia per ipsam non nisi eruditorum consuli potest erroribus. Vulgo enim per viam probationum satisfieri non potest» [32].

Esto le lleva a sostener en el conocimiento una especie de iluminación divina, con frases de sabor un poco ontologista. Dios es la verdad eterna, el «libro natural» y vivo de nuestra inteligencia: «Necesse igitur est veritatem se habere sicut dixi, videlicet ut lumen scientiae desuper adveniens totaliter, cadat super animas nostras a quacumque virtute descendat. Nec necesse est ut ab una sola virtute vel substantia fiat irradiatio, vel illuminatio» [33]. «Necesse igitur est ut lumen scientiae desuper adveniens totaliter cadat super animas nostras» [34]. «Si vis intellectiva quasi impraegnata et foecundata huiusmodi habitu, de plenitudine illius eructat et gignit scientias in semetipsa et intra semetipsam» [35].

3. **La existencia de Dios.**—Conoce las pruebas de Aristóteles y Maimónides. Pero prefiere otro camino, que cree más directo y eficaz para llegar a demostrarla. En el *De Trinitate* o *De primo principio*, propone un argumento que en cierto modo se anticipa a Escoto. Parte de la contraposición entre los conceptos de ser simple y compuesto, ser por esencia y ser por participación, ser por sí mismo y ser por otro. Son conceptos correlativos *(analogia oppositorum)*, en que los segundos reclaman la existencia de los primeros.

Todo ser existe por sí mismo o por otro. Pero no se puede concebir que haya seres que existan por otro sin que exista un ser que sea causa de su existencia, porque sería absurda una serie infinita de seres que no llegaran a un primer principio de todo ser. Tampoco puede concebirse una serie circular, en que los seres se causaran unos a otros, porque esto equivaldría a decir que se causaban indirectamente a sí mismos. Por lo tanto, hay que admitir un ser por sí, que posee la existencia por esencia, el cual es Dios.

Dios es absolutamente simple y no se puede definir. No tiene esencia, y, por lo tanto, no podemos responder a la pregunta *quid sit:* «Non habet quidditatem, nec definitionem». A Dios solamente le conviene el nombre que El se ha dado a sí mismo: *El que es* (Ex 3,13-14): «Ens adeo declarat eius essentiam, ut ipse per ipsum innotescere voluerit filiis Israel: quo uno nota sint omnia quaecumque de essentia ipsius dici possunt».

4. **Esencia y existencia.**—Guillermo toma de Avicena la disción real entre esencia y existencia como nota distintiva entre Dios

[32] *De Trinitate* pról. [33] *De universo* II 1,41 (Venecia) p.792.
[34] *De universo* I-II c.41 (Venecia) t.1 p.839.
[35] *De anima* c.8 (Venecia) t.2 p.214; E. GILSON, *La notion d'existence chez G. d'Auvergne:* AHDLMA 15 (1946) 55-91.

y las criaturas. Solamente en Dios la existencia es idéntica con su esencia. En todos los demás seres es un accidente que solamente les pertenece por participación *(per participationem)*. Así, en todos los demás seres, fuera de Dios, una cosa es la esencia *(ens)* y otra la existencia *(esse, entitas)*.

La palabra *esse* tiene dos sentidos. Uno, en cuanto que significa la esencia o la sustancia en sí misma, despojada de sus accidentes y tal como se expresa en la definición («substantia rei et eius esse et eius quidditas»). Y otro en cuanto que significa también la existencia. En este segundo sentido, el *esse* (existir) solamente entra en la definición de la esencia de Dios, en cuya naturaleza simplicísima se identifican la esencia y la existencia, ya que solamente Dios existe necesariamente.

5. **La creación.**—Hay dos mundos, uno el sensible material y otro el inteligible, que es solamente Dios, creador, causa ejemplar, espejo *(speculum)* y libro viviente *(liber vivus)*. En la inteligencia divina existen las ideas ejemplares y arquetipos de todas las cosas. En cuanto al origen del mundo, rechaza decididamente el emanatismo aviceniano, afirmando la creación *ex nihilo*. La voluntad de Dios es eterna, pero a la vez libre, y Dios ha querido libremente desde toda la eternidad que el mundo comenzara a existir en el momento en que El ha determinado. Dios no ha necesitado de intermediarios para crear el mundo, sino que lo ha hecho directamente por sí mismo. Las inteligencias creadoras de Avicena, intermedias entre Dios y las criaturas y motoras de las esferas celestes, desempeñarían un papel tan poco digno como el de «asnos atados a la rueda de una noria» [36].

Rechaza también la composición hilemórfica universal de los ángeles y de las almas. Pero la admite en los seres corpóreos, en los cuales la materia, la forma y la unión de ambas vienen a ser una imagen de la Santísima Trinidad: «In materia vero et forma ex eodem mutuo complexu et amore lucidissimum est trinitatis exemplum, potissimum autem, cum manifestum fuerit tria haec unum esse secundum essentiam». Quizá, por influjo de la escuela de Chartres, admite un alma del mundo.

6. **Psicología.**—En su *De anima* adopta la definición aristotélica del alma: «Perfectio corporis physici organici potentia vitam habentis» [37]. El alma es una sustancia simple, espiritual, una e indivisible *(impartibilis)*. Sus potencias se identifican con su esencia. El alma misma es la fuente inmediata de todas sus funciones y operaciones, como el conocer y el querer. No hay necesidad de intercalar potencias intermedias entre el alma y sus actos, ni de distin-

[36] «Amplius, quid aliud videri possunt animae caelorum revolutiones ipsorum indefessa continuatione facientes, nisi equi vel asini ad molam molendinariam revolvendam positi; nisi quod equi et asini, evidenti utilitati hominum laborem molendinariae revolutionis sustinent, animae vero illae nullius utilitati» *(De universo* I-II c.5 t.2 p.811).

[37] *De anima* c.1,1.

guir ni separar el ser y la operación. El alma está toda presente en cada operación.

En virtud de esto, rechaza la distinción entre el alma, el entendimiento y la voluntad. Conocer es amar, y amar es conocer: «Cognitio vero sponsae ad sponsum et amor idem est, quoniam in hac re amor ipse intellectus est» [38]. Ni la inteligencia conoce ni la voluntad ama. Quien conoce y ama es toda el alma en cuanto inteligente o en cuanto amante [39].

No admite la distinción entre *razón superior* e *inferior*: «Et hanc imbecillitatem memini me audisse etiam in his verbis, videlicet quoniam alia est vis intellectiva quae divinis ac caelestibus se intermittit solummodo, alia quae de rebus humanis et terrenis» [40].

Con mayor energía aún rechaza la distinción de dos entendimientos: «material» y «agente» *(intellectus materialis, intellectus agens)*: «Quod si intelligat istos duos intellectus partes quasdam humanas esse, non oportet, ut repetam tibi ea, quae in praecedentibus audivisti, in quibus declaratum est tibi declaratione sufficienti animam humanam esse impartibilem» [41]. El entendimiento agente separado de Avicena «figmentum igitur est tantum et vanissima positio» [42].

El entendimiento se identifica con la esencia del alma. En el hombre hay un solo entendimiento «material», el cual no es sólo pasivo, sino también activo. Por una parte está en potencia para recibir las formas inteligibles, o las «similitudines». Pero le basta una levísima conmoción producida por las cosas, para formar con extraordinaria velocidad toda clase de representaciones y formas inteligibles: «Intellectus mira velocitate atque agilitate format apud semetipsum designationes, quas a rebus non recipit, sed levissime commotus exilissimeque excitatus ab illis res ipsas sibi ipsi exhibet et praesentat et earum species ipse sibi in semetipso format» [43]. «Manifestum igitur est ipsi (animae) quod essentia sua non est nisi intellectus materialis» [44].

No hay necesidad de un entendimiento agente ni unido ni separado. Si hubiera algún entendimiento separado iluminador, éste sería Dios. Pero no distinto del alma y de Dios, como pretende Avicena. No hace falta un entendimiento agente para hacer inteligibles en acto los primeros principios, porque son de suyo tan inteligibles por sí mismos como visible la luz para los ojos. Por otra parte, el alma posee un conjunto de certezas inmediatas, de las cuales le es imposible dudar, tales como su propia existencia, su vida y los actos

[38] *In Cant.* praef.: PL 180,491-499.

[39] «Et quia igitur non est possibile accidens aliquid intelligere vel concupiscere, aut aliquid aliorum huiusmodi efficere; nemo enim adhuc imbecillitate tanta desipuit, ut diceret aliquid posse intelligere, vel amare, vel irasci, quod non esset substantia, et etiam substantia viva; quapropter manifestum est *unam quamque huiusmodi potentiarum seu virtutum substantiam esse*, et propter hoc vel ipsam totam animam vel partem ipsius» *(De anima* c.3 p.6.ª t.2 p.92).

[40] *De anima* t.2 p.216.

[41] *De anima* c.7,3; t.2 p.205.

[42] *De anima* c.7,4; t.2 p.208.

[43] *De universo* II p.3 col.3; t.1 p.1018.

[44] *De anima* c.7,3.

primarios que realiza: «Dicit unus ex nobilibus theologis gentis christianorum: quaedami; nquam, sunt quae mens humana nullo modo ignorare potest, videlicet *se esse, se vivere, se gaudere, se tristari*, et huiusmodi» [45]. El alma está situada en la línea del horizonte entre el mundo sensible y el inteligible («velut in horizonte duorum mundorum naturaliter esse constitutam et ordinatam»). Por una parte, conoce el mundo sensible, teniendo que elaborar sus propios inteligibles, tomándolos de las impresiones de los sentidos mediante una participación remota de la luz inteligible comunicada por Dios. Pero, por otra, es capaz de contemplar inmediatamente a Dios (absque ullo medio).

La coexistencia en una misma alma de un entendimiento pasivo y otro activo sería contraria a su unidad substancial. Pero el alma misma es capaz de elaborar los inteligibles bajo el influjo de la iluminación divina: «Similiter non est recipiens tantum..., sed etiam actrix et effectrix earum apud semetipsam in semetipsa» [46].

Guillermo rechaza el entendimiento *dator formarum* de Avicena y lo sustituye por la iluminación directa de Dios: «Dico igitur quod virtus intellectiva efficitur habitus intelligendi prompte et expedite, et efficietur actu, et ultima sua perfectione qua futura est secundum intellectuale relucens, ut praedixi tibi, ad speculum lucidissimae expressissimaeque universalis apparitionis, *quod est Creator benedictus*. Tu autem vides quod virtus intellectiva potentia est intelligendi tantum... et efficitur sicut fons inundantissimus et copiosissimus, inundans in semetipso sive intra semetipsum» [47].

FELIPE EL CANCILLER (h.1160-1236).- Canciller de Notre Dame de 1218-1236. Durante su cargo tuvo lugar la huelga de los maestros, que se trasladaron de París a Angers (1229-1231). Escribió una *Summa quaestionum theologicarum (Summa de bono)*, inspirada en Guillermo de Auxerre, en la cual aparece el primer intento de un tratado sobre las propiedades transcendentales del ser [48]. El ser y el uno son lo mismo en realidad, pero difieren en el concepto (idem sunt in subiecto, differunt ratione). A ellos se añaden el bien y la verdad (no menciona la belleza), que son propiedades que convienen a todos los seres: «Verum enim dicitur sine respectu ad intellectum. Verum ergo est habens indivisionem esse et eius quod est. Bonum est habens indivisionem actus a potentia» [48]. Le sucedió

[45] *De anima* c.3,13; t.2 p.104. Como puede verse, ni el *Cogito, ergo sum* de Descartes, ni la certeza de los juicios inmediatos de conciencia, son una gran novedad.

[46] *De anima* c.5,6.

[47] *De anima* c.7,8; t.2 p.214. En el *De anima* expone Guillermo de Alvernia una teoría de la abstracción netamente aviceniana y gundisaliana. Consiste en despojar de su materia particular a las formas: «Secundus modus est per abstractionem, et iam declaratum est tibi quid sit *abstractio* seu *spoliatio* aut *denudatio:* haec enim non est nisi *privatio* apprehensionis formarum individuantium sive individualium» (c.7 p.7.ª; t.2 p.213).

[48] Edición H. MEYLAN: Bibl. Thomiste 23 (1938). H. POUILLON, *Le premier traité des propriétés transcendentales:* Rev. Néosc. Philos. Lovaina 42

como canciller GUIARDO DE LAÓN († 1247). Otros maestros de menos nombradía son ARNALDO DE LA PIERRE, JUAN BLOND, EUDES DE CHATEAUROUX, canciller de 1238-1244 y después cardenal († 1273), ROBERTO SORBON (1201-1274), *Doctor devotus*, capellán de San Luis, que fundó su famoso colegio para estudiantes pobres (h.1257); GUILLERMO DE DURHAM, ARDENGUS, GUIDO DE ORCHELLES, JACOBO DE ARRÁS, NICOLÁS DE FLAVIGNY, etc. Hasta Enrique de Gante y Godofredo de Fontaines no se vuelve a encontrar en el siglo XIII ningún maestro secular de relieve. Quedan como eclipsados ante el empuje de las nuevas órdenes religiosas, que atraen los mejores maestros y estudiantes.

El «Liber de intelligentiis».—Es un tratado anónimo, compuesto hacia 1256, que Cl. Baeumker atribuyó primeramente a Witelo, rectificando después, y admitiendo como posible que fuese obra de un maestro de París llamado ADAM PULCHRAE MULIERIS o Adam de Belladona [49]. Es un libro compuesto «more geometrico», en forma de una sucesión de teoremas o proposiciones. Su fondo es netamente neoplatónico, aunque con alguna influencia aristotélica, exponiendo una «metafísica de la luz», de manera parecida a lo que veremos en Roberto Grosseteste. Lo citan Alejandro de Hales, Santo Tomás y Vicente de Beauvais.

La luz constituye la esencia íntima de todas las cosas. Hay una luz espiritual e invisible y otra visible y corpórea, que es un reflejo o manifestación de la primera: «Prima substantia est lux: unumquodque in quantum habet de luce, tantum retinet esse divini». «Omnis substantia influens in aliam est lux in essentia vel naturam lucis habens». La perfección de los seres depende de su grado de luz: «Perfectio omnium eorum quae sunt in ordine universo, est lux». «Unaquaeque substantia habens magis de luce quam alia, dicitur nobilior ipsa» [50]. Dios es la luz increada, simple y por esencia: «Deus lux dicitur proprie et non translative» (p.8). Al conocerse produce una imagen perfecta de sí mismo, en la cual se identifica la potencia activa con el ejemplar. En cambio, las cosas compuestas no pueden producir imágenes adecuadas, sino que en ellas se distingue la potencia activa del ejemplar.

La luz se difunde y dilata por todas partes. Es el ser y el principio de toda actividad tanto en el orden físico como psicológico. Es el principio del ser, de la vida y del conocimiento: «Proprium et primum principium cognitionis est lux. Lux est ipsa virtus cognoscitiva». Es sustancia y energía, y todos los fenómenos físicos y psíquicos se explican como reflejos de la luz. El objeto luminoso emite rayos, que se reflejan en el espejo y producen la imagen. Para que la ima-

(1939) 40-77; L. W. KEELER, *Ex Summa Philippi Cancellarii quaestiones de anima:* Opusc. et textus, Series Scholastica, 20 (Münster 1937).

49 CL. BAEUMKER, *Witelo, ein philosoph und Naturforscher des XII Jahrhunderts:* Beiträge 3 (Münster 1908) p.2; ID., *Zur Frage nach Abfassungszeit und Verfassen des irrtümlich Witelo zugeschriebenen «Liber de Intelligentiis»:* Miscell. Ehrle t.1 (Roma 1924) p.87-102.

50 BAEUMKER, *Witelo* prop.8,1 p.9.

gen sea exacta tiene que haber proporción entre el objeto y el espejo. A mayor grado de luz corresponde mayor perfección del ser y del conocimiento.

El conocimiento es de naturaleza luminosa. En Dios se da de manera continua y simplicísima, por simple intuición, en la cual el sujeto y el objeto se identifican plenamente en un solo acto. En los ángeles hay distinción entre acto y objeto. En los demás seres se distinguen el sujeto y el objeto, y el conocimiento sólo se realiza de manera discontinua. En consecuencia, admite en el hombre la existencia de un entendimiento agente propio de cada alma además del posible. El entendimiento agente eleva las naturalezas sensibles al orden inteligible; pero, más que por una abstracción, por una especie de difusión luminosa.

El amor y la delectación son anteriores al conocimiento: «Amor vel delectatio naturaliter... antecedit cognitionem» (prop.19 p.23). «Lux inter omnia apprehensioni est maxime delectabile, quod est quia maxima delectatio est in coniunctione convenientis cum convenienti. Ergo si subiectum cognitionis (el alma) vel virtus cognoscitiva est lux, ex unione lucis exterioris cum ipsa erit delectatio maxima» (prop.12 p.16).

La vida es de naturaleza luminosa y tiende a difundirse y dilatarse. La luz degradada se convierte en *calor*, el cual no llega a formar una imagen clara y distinta. La visión se realiza mediante la luz, y el tacto mediante el calor: «Operatio autem visus fit mediante luce et ipsa lux maxime delectabilis est... Tactus autem operatio fit mediante calore: maxime enim est sensus alimenti cuius modus perficitur a calore». Es lo propio del animal.

El orden y la extensión de los elementos proviene de su grado de participación de la luz. El agua tiene más luz que la tierra, y por esto es de naturaleza más noble: «Aqua magis habet de luce quam terra, et in hoc dicitur nobilior ipsa» (prop.10). La extensión de los cuerpos depende también de su grado de luz: «(Corpus) ambitum habet propter lucis simplicitatem. Corpori enim simplici debetur extensio, sicut aquae magis debetur extensio quam terrae, et aëri quam aquae, quia simplicius, et iterum igni quam aëri et corpori quinto quam omnibus aliis...» (prop.11).

7. **Universidad de Oxford.** Roberto Grosseteste (h.1170-1253).—«Grossi capitis, sed subtilis intellectus». Natural de Stradbrock (Suffolk). Estudió en Oxford y probablemente en París. *Magister regens* y canciller de la Universidad (h.1221). Enseñaba a la vez en la Universidad y en el estudio general de los franciscanos, de quienes fue gran amigo y protector. Arcediano de Leicester (1229-1232). Obispo de Lincoln (1235-1253).

Fue hombre eruditísimo, un espíritu amplio y acogedor para todas las ciencias y artes, entre las cuales cultivó la música, y un gran organizador de estudios. Conoció el griego, y probablemente tradujo la *Etica a Nicómaco* (h.1242-1247) y obras del Seudo-Dionisio y San Juan Damasceno. Comentó los *Analíticos* posteriores,

los *Sofismas* y los *Físicos*. La mayor parte de sus obras versan sobre temas científicos, con marcada inclinación al empirismo. Aplicó el método matemático a la física y a la óptica. Escribió sobre las materias más variadas: *De artibus liberalibus, De generatione sonorum, De sphaera, De generatione stellarum, De cometis, De impressionibus aëris seu de prognosticatione, De luce seu de inchoatione formarum, Quod homo sit minor mundus, De lineis, angulis et figuris seu de fractionibus et reflexionibus radiorum, De natura locorum, De iride, De colore, De calore solis, De differentiis localibus, De impressionibus elementorum, De motu corporali, De motu supercaelestium, De finitate motus et temporis, De unica forma omnium, De intelligentiis, De statu causarum, De potentia et actu, De veritate, De veritate propositionis, De scientia Dei, De ordine emanandi causatorum a Deo, De libero arbitrio, De anima* (dudoso). Comentó los *Nombres divinos*, del Seudo-Dionisio.

Roger Bacon, tan difícil en prodigar elogios, no pudo menos de expresar su admiración hacia Grosseteste, ponderándolo en su culinario latín: «Nullus scivit scientias, nisi Dominus Robertus, episcopus lincolniensis, per longitudinem vitae et experientiae, et studiositatem ac diligentiam et quia scivit mathematicam et perspectivam et potuit omnia scire» [51]. «Unde dominus Robertus, quondam episcopus Lincolniensis sanctae memoriae, neglexit omnino libros Aristotelis et vias eorum, et per experientiam propriam, et auctores alios, et per alias scientias negotiatus est in sapientialibus Aristotelis» [52]. «Prae aliis hominibus scivit scientias». «Inventi enim sunt viri famosissimi, ut episcopus Robertus lincolniensis et frater Adam de Marisco, et multi alii, qui per potestatem mathematicae sciverunt causas omnium explicare et tam humana quam divina sufficienter exponere» [53].

Grosseteste conoce y utiliza todo el «corpus aristotelicum». Pero su actitud en filosofía es de fondo netamente neoplatonizante, inspirada en San Basilio, San Agustín, el Seudo-Dionisio, el *Liber de causis* y Avicena. Su gran estima de las matemáticas le lleva a incurrir en un cierto pitagorismo de tendencia positivista. «Sin la geometría no es posible conocer la naturaleza. Sus principios valen tanto para todo el universo como para cada una de sus partes. Las causas de los fenómenos naturales hay que representarlas por líneas, ángulos y figuras, sin lo cual no es posible llegar al «propter quid» de la naturaleza» [54].

1) *La luz, forma de todas las cosas.*—Todo el pensamiento de Grosseteste en teología, cosmología y psicología está dominado por su concepto de que la luz es la realidad más íntima y el principio constitutivo de todas las cosas. Cl. Baeumker calificó esta tendencia que ya hemos visto en el *Liber de intelligentiis*, de *Lichtmetaphysik*. Dios es la luz eterna, purísima, incorpórea, de la cual participan

51 *Opus tertius*, BREWER, p.91.
52 *Com. Studii Phil.*, BREWER, op. ined., p.469.
53 *Opus maius*, BRIDGES, I 108. 54 *De lineis* p.59-60.

todos los demás seres. Es forma pura, sin ninguna clase de composición, mientras que todas las demás cosas están compuestas de materia y forma. Parodiando a San Agustín, escribe: «Deus igitur est perfectio perfectissima, completio completissima, forma formosissima, et species speciosissima. Dicitur: homo formosus et anima formosa et domus formosa et mundus formosus: formosum hoc, formosum illud. Tolle *hoc* et *illud* et vide ipsum formosum, si potes. Ita Deum videbis non alia forma formosum, sed ipsam formositatem omnis formosi». En el tratado *De unica forma omnium* dice que Dios es la forma de todas las cosas *(forma omnium)*. Pero evita el sentido panteísta, explicando que no es forma sustancial, sino solamente forma ejemplar: «Non enim sic est earum forma velut pars earum substantialis completiva» [55].

La existencia de Dios se demuestra por el movimiento de los seres del mundo, que reclama un motor inmóvil. Pero Grosseteste prefiere el procedimiento agustiniano, partiendo de la conciencia íntima que el alma tiene de la presencia de Dios en ella.

Dios es anterior al mundo, y conoce todos los seres presentes y futuros en las ideas ejemplares *(rationes aeternae)* de todas las cosas, que existen en la mente divina desde toda la eternidad. En la relación de las cosas a esas ideas ejemplares consiste su verdad: «Veritas rerum est earum esse prout debent esse» [56]. «Eo itaque modo quo forma huius in mente huiusmodi architectoris esset forma domus, est ars, sive sapientia, sive verbum omnipotentis Dei forma omnium creaturarum. Ipsa enim simul et exemplar est et efficiens et formans est in forma data conservans est» [57].

2) *La creación.*—Dios es eterno. Las criaturas, temporales. De Dios proceden todas las cosas por creación en el tiempo. Antes de la creación no hubo tiempo. Nuestra imaginación nos engaña cuando nos representamos un espacio fuera del universo y un tiempo antes de la creación del mundo [58].

Dios es la luz increada. Su primera creación fue a la vez la de la luz y la de la materia prima. La luz es la primera forma y la más simple que hay en la naturaleza. Es la más hermosa y la más noble de todas las formas: «Lux vero omnibus rebus corporalibus dignioris et nobilioris et excellentioris essentiae est... et magis omnibus corporibus assimilatur formis separatis, quae sunt intelligentiae» [59]. El grado de perfección, de belleza y de actividad de los seres proviene de su mayor o menor participación de la luz: «Species et perfectio corporum omnium est lux... sed superiorum corporum magis spiritualis et simplex, corporum inferiorum magis corporalis et multiplicata... procedit a corpore primo lumen, quod est corpus spirituale, sive mavis dicere spiritus corporalis» [60].

Es la forma fundamental, que se une inmediatamente a la materia prima dándole la corporeidad, y constituyendo con ella una sus-

[55] L. BAUR, *Die philosophischen Werke des R. Grosseteste:* Beiträge 9 (1912) p.109.
[56] *De unica forma rerum* p.135.
[57] Ibid., p.110.
[58] *De ordine emanandi causatorum a Deo* p.149.
[59] *De luce*, BAUR, p.52.
[60] *De luce* p.56.

tancia simple, corpórea, espacial y sin dimensiones: «Lux est ergo prima forma corporalis». «Dico enim quod forma prima corporalis est primum motivum corporale»[61]. «Formam primam corporalem quam quidam corporeitatem vocant, lucem esse arbitror»[62].

3) *Cosmogonía.*—La formación del universo se realiza mediante la luz por un doble proceso: de difusión, expansión o rarefacción, y condensación. La luz, difundiéndose del centro a la periferia, constituye el primer cuerpo, que es el *firmamento*, o la esfera celeste más externa, que consta solamente de materia prima y de la primera forma, que es la luz. Del firmamento se refleja hacia el centro una energía luminosa *(lumen)*, que es un «corpus spirituale, sive mavis dicere spiritus corporalis».

De la condensación de la luz, al retornar de la periferia al centro, resultan trece esferas. Nueve celestes, concéntricas, inmóviles e incorruptibles, la última de las cuales es la de la luna; y cuatro infralunares, mudables y corruptibles, en las cuales se producen los cuatro elementos: fuego, aire, agua y tierra: «Lux multiplicatione sui infinita in omnem partem aequaliter facta materiam undique in formam sphaericam extendit, consequiturque de necessitate huius extensionis partes extremas materiae plus extendi et magis rarefieri, quam partes intimas centro propinquas... Et sic perfectum est corpus primum in extremitate sphaerae, quod dicitur firmamentum, nihil habens in sui compositione nisi materiam primam et formam primam»[63].

La luz es esencialmente difusiva. Se propaga en todas direcciones, y como está unida inseparablemente a la materia prima, la lleva consigo, extendiéndola en su proceso de difusión: «Lux enim per se in omnem partem se ipsam diffundit, ita ut a puncto lucis sphaera lucis quamvis magna subito generatur, nisi obsistat umbrosum... Atqui lucem esse proposui, cuius per se est haec operatio, scilicet per seipsam multiplicare et in omnem partem subito diffundere»[64]. «Lux ergo, quae est prima forma in materia prima creata, seipsam per seipsam undique infinities multiplicans... materiam quam relinquere non potest, secum distrahens in tantam

[61] *De motu corporali et luce* p.92.

[62] «Non potest ipsa forma materiam derelinquere quia non est separabilis, nec potest ipsa materia a forma evacuari... Corporeitas vero est quam de necessitate consequitur extensio materiae secundum tres dimensiones, cum tamen utraque, corporeitas scilicet et materia sit substantia in seipsa simplex, omni carens dimensione. Formam vero in seipsa simplicem et dimensione carentem, in materiam similiter simplicem et dimensione carentem, dimensione in omnem partem inducere fuit impossibile, nisi seipsam multiplicando et in omnem partem subito diffundendo, et in sui diffusione materiam extendendo». «Corporeitas est, quam de necessitate consequitur extensio materiae secundum tres dimensiones... Corporeitas ergo aut est ipsa lux aut est dictum opus faciens et in materiam dimensiones inducens, inquantum participat ipsam lucem et agit per virtutem ipsius lucis» *(De luce* p.51).

[63] *De luce* p.54.

[64] *De luce* p.51.

molem quanta est mundi machina, in principio temporis extendebat»[65].

La difusividad de la luz es el principio de la multiplicación de los seres: «generativa suipsius», «vis multiplicativa lucis»[66]. Es también un principio dinámico de energía *(lumen)*, de cuya expansión se originan la cantidad y las tres dimensiones (quantum).

De aquí resultan a la vez la unidad y la variedad del mundo: «Et in hoc sermone forte manifesta est intentio dicentium 'omnia esse unum et unius lucis perfectione', et intentio dicentium 'ea, quae sunt multa ab ipsius lucis diversa multiplicatione»[67].

4) *Psicología.*—El alma es una forma de naturaleza luminosa unida al cuerpo por un intermedio también luminoso. Está difundida por todo el cuerpo, a la manera como la luz se difunde por todo el universo; pero el cuerpo no ejerce sobre el alma ninguna influencia causal. Las potencias no se distinguen de la esencia del alma, sino que son meras actividades suyas. El conocimiento, sensitivo o intelectivo, es una actividad del alma. Pero todo conocimiento proviene de una iluminación divina. Las sensaciones solamente tienen la función extrínseca de disponer el alma para recibir la irradiación de la luz increada. En la verdad de la luz increada ve el entendimiento purificado *(ad purum defaecatus)* la verdad de las cosas: «Omnis creata veritas non nisi in lumine veritatis summae conspicitur». Del seudo Dionisio, o del *Liber de causis*, toma Grosseteste su concepto de la necesidad de los ángeles como intermediarios para iluminar los entendimientos humanos[68].

A la escuela de Oxford pertenece la *Summa philosophiae* (h.1264-1270), obra de autor desconocido, falsamente atribuida a Grosseteste, y que es uno de los tratados filosóficos más notables de mediados del siglo XIII.

8. **Las órdenes mendicantes y la universidad.**—Hemos visto el importantísimo papel que en la Alta Edad Media desempeñaron las órdenes monásticas, especialmente la benedictina, en la conservación y transmisión de los restos de la cultura clásica. Cosa semejante hay que decir de las nuevas órdenes religiosas que aparecen en el siglo XIII. La mutación de las condiciones sociales, religiosas y políticas en el siglo XII hizo sentir la necesidad de una renovación de los institutos monásticos antiguos. De aquí proceden

[65] *De luce* p.52. [66] *De motu corporali et luce* p.92. [67] *De luce* p.57.

[68] «Iterum in luce creata quae est intelligentia, est cognitio et descriptio rerum creatarum sequentium ipsam, et intellectus humanus qui non est ad purum defaecatus, ita ut possit lucem primam immediate intueri, multoties recipit irradiationem a luce creata quae est intelligentia, et in ipsis descriptionibus quae sunt, intelligentia cognoscit res posteriores, quarum formae exemplares sunt illae descriptiones» *(In Post. Analytica* l.1 c.7). Como comenta E. Gilson: «Une lumière intelligible intégralement reçue, obscurcie par le péché, ravivée par la sensation et s'en libérant progresivement jusqu'à pouvoir s'en passer de nouveau, c'est tout ce que Grosseteste nous attribue en fait d'intellect» *(Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin:* AHDLMA 1 [1926] p.98; cf. p.94 n.1).

las órdenes mendicantes, las cuales ejercerán una función de primer orden en la labor de asimilación de los elementos filosóficos con que súbitamente se enriquece la cultura occidental.

La incorporación de los regulares a la universidad se debió principalmente al deseo de los papas, como Gregorio IX, que confiaban en ellos para llevar a cabo la obra de cristianización de la filosofía. Primeramente ingresaron los dominicos en 1229-1231. Después los franciscanos, en 1231. Los cistercienses, en 1256, con Guido de la Eleemosyna (abad del monasterio de l'Aumône). Los ermitaños de San Agustín en 1285-1287 con Egidio Romano. Los carmelitas, en 1295, con Gerardo de Bolonia.

El resultado fue que las órdenes mendicantes llegaron a ejercer en la Universidad de París un predominio que era casi una verdadera hegemonía. «In regimine praeminebant», dice Tomás de Cantimpré. En 1253, de doce cátedras de teología, tres pertenecían por derecho a los canónigos de Notre Dame, mientras que nueve estaban regentadas por los regulares. La pujanza de las nuevas órdenes atraía a maestros y estudiantes, que ingresaban en masa en sus conventos. De hecho, en la segunda mitad del siglo XIII la mayoría de los grandes nombres de maestros de París son de franciscanos, dominicos y agustinos. Esto tenía que llegar a un conflicto con los maestros seculares, que estalló violentamente en 1252. Iniciaron la ofensiva Guillermo de Saint Amour *(De periculis novissimorum temporum)*, Cristino de Beauvais, Nicolás de Barre y Odón de Douai. A ellos se sumaron algunos clérigos, que desde la aparición de las órdenes mendicantes veían desiertas sus iglesias, porque sus feligreses acudían a las de los religiosos: «Sacerdos in domo Domini tamquam passer unicus in aedificiis remanens derelictus, suorum parochianorum solatio et consuetis oblationibus defraudetur» [69]. Sus propósitos eran hacer abandonar la universidad a los religiosos y hacerlos recluirse en sus conventos como los monjes antiguos.

La lucha tuvo dos fases, en la cual, a pesar de sus diferencias doctrinales, franciscanos y dominicos se unieron para defender sus derechos contra el enemigo común. Intervinieron por parte de los primeros San Buenaventura *(Quaestiones disputatae de perfectione evangelica)* y Tomás de York *(Manus quae contra omnipotentem)*; y de los segundos, San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino *(Contra impugnantes Dei cultum)*. Terminó en 1256 con la destitución y destierro de Guillermo de Saint Amour y la condenación de su libro por Alejandro IV.

Las controversias volvieron a reproducirse en 1268-1272, interviniendo Nicolás de Lisieux y Gerardo de Abbeville *(Contra adversarium perfectionis christianae)*. Le contestaron San Buenaventura, Juan Peckham y Santo Tomás. En el concilio de Lyón (1274) quedaron zanjadas las diferencias entre seculares y regulares, reconociendo a cada uno sus derechos [70].

[69] INOCENCIO IV, bula *Etsi animarum*, de 21 de noviembre de 1254; DENIFLE, *Chart.* I p.268.

[70] Los documentos para la historia de estas controversias pueden con-

CAPITULO V

Escuela franciscana

Los franciscanos se establecieron en París en 1219. San Francisco no era contrario a las letras. Pero en su movimiento de retorno a la sencillez evangélica no entraba que sus religiosos se entregaran intensamente a los estudios, ni menos pensó imponerlos como observancia regular. Mas la fuerza de los hechos vino a alterar los planes primitivos del santo fundador. Dos factores contribuyeron a dar una nueva orientación a la Orden franciscana. Por una parte, el ingreso de numerosos clérigos, habituados y aficionados al estudio. Y por otra, los propósitos de los papas, que estimularon a las dos grandes órdenes mendicantes a penetrar en la Universidad, agregando sus estudios conventuales, confiando en ellas como en una fuerza de vanguardia para la labor urgente reclamada por las nuevas circunstancias de la Iglesia. A inspiración del cardenal Hugolino, después Gregorio IX, gran protector de franciscanos y dominicos, se debió la nueva regla *(Regula bullata)*, redactada por Fr. Elías de Cortona, y que San Francisco aceptó con espíritu de humilde y sincera sujeción a la Sede Apostólica. En el capítulo de 1221, los «fratres scientiati» se inclinaron decididamente a favor de los estudios; aunque, todavía en 1292, la nueva redacción de las Constituciones regula la enseñanza de las artes liberales: «Iura vero et physica in scholis theologiae ab eodem lectore et eodem tempore non legantur, sed alibi, ubi fuerit opportunum» [1].

El Estudio franciscano de París fue incorporado a la Universidad en 1231. En ese año ingresó Alejandro de Hales, que era maestro en París, y conservó su cátedra, en la que le sucedió su discípulo Juan de la Rochelle. San Antonio de Padua enseñó en Bolonia y Oxford, donde, bajo la protección de Roberto Grosseteste, los franciscanos alcanzaron muy pronto preponderancia en la Universidad.

El ingreso de las dos grandes órdenes mendicantes en la Universidad contribuyó a elevar su nivel científico. Rebajando lo que tiene de exagerada la afirmación de Roger Bacon, quien en 1271 decía que durante cuarenta años los maestros seculares no habían escrito un solo tratado de filosofía ni de teología, no obstante, su

sultarse en DENIFLE-CHARTELAIN, *Chartularium Univ. Par.* vol.1; P. FÉRET, *La Faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres* (París 1900) II p.47-83.215-225; F. X. SEPPELT, *Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des XIII. Jahrh.* (Breslau 1905); A. TEETAERT, *Quatre questions de Gérard d'Abbeville:* Archivio italiano per la storia della pietà 1 (1951) 82-178; *Obras de San Buenaventura:* BAC (Madrid) I p.10-22; M.-H. LAURENT, *Le Bienheureux Innocent V (Pierre de Tarentaise) et son temps* (Città del Vaticano 1947).

[1] F. EHRLE, *Archiv* VI p.108.

producción, comparada con las de los maestros de las órdenes religiosas, fue insignificante y de calidad muy inferior [2].

Hasta mediados del siglo la orientación doctrinal de los maestros seculares, así como la de los primeros franciscanos y dominicos, es casi idéntica. Hasta Santo Tomás no puede hablarse propiamente de una escuela dominicana con personalidad propia. Lo mismo sucede en los franciscanos hasta San Buenaventura. Pero a partir de 1260 se agudizan las divergencias entre ambas órdenes. Los franciscanos acogen a Aristóteles antes que los dominicos, e incluso dan cabida antes que éstos a las aportaciones de los musulmanes, especialmente de Avicena, que prevalecerá en la escuela franciscana, a diferencia de la dominicana, en que tendrá preponderancia Averroes. Pero la distinta orientación ante el problema de la incorporación de la filosofía a la teología fue causa de serios conflictos doctrinales. Sin extremar la rivalidad entre las dos órdenes en su primer ímpetu juvenil, lo cierto es que adoptaron puntos de vista sumamente dispares, dando origen a dos actitudes muy distintas: tomismo y bonaventurismo en el siglo XIII, continuado el segundo por el escotismo y el nominalismo en el XIV [3].

Ehrle dividió la escuela franciscana en cinco etapas: 1.º Fundadores: Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle, Eudes, Rigaud, Guillermo de Melitón. 2.º San Buenaventura y contemporáneos, Tomás de York, Ricardo de Cornualles. 3.º Primera generación de discípulos de San Buenaventura: Guillermo de la Mare, Juan Peckham, Eustaquio de Arras, Gualterio de Brujas, Mateo de Aquasparta, Aimon de Faversham. 4.º Segunda generación: Guillermo de Falgar, Pedro Juan Olivi, Ricardo de Mediavilla, Roger Marston, Nicolás Occam, Juan de Persora, Hugo de Petragoris. 5.º Precursores de Escoto: Pedro de Trabibus, Guillermo de Ware. Grabmann simplificó esta división, proponiendo tres períodos: 1.º Escuela antigua: Alejandro de Hales. 2.º Media: San Buenaventura. 3.º Nueva: Escoto.

1. **Escuela franciscana antigua.** a) *Maestros en París.* ALEJANDRO DE HALES (1170-80 / 1245). *Doctor irrefragabilis.*—
1. **Vida y obras.** Nació en Hales, condado de Gloucester (Ingla-

[2] «Saeculares a quadraginta annis neglexerunt studium theologiae et philosophiae secundum veras vias illorum studiorum, occupati appetitu deliciarum, divitiarum et honorum, et corrupti causis ignorantiae praedictis; ita quod totaliter dimiserunt vias antiquorum sapientum... Propter quod accidit ut saeculares a quadraginta annis nullum composuerunt in theologia tractatum, nec reputant se aliquid posse scire, nisi per decem annos, vel amplius, audiant pueros duorum ordinum» (FR. ROGERII BACON, *Opera quaedam hactenus inedita*, ed. BREWER, p.428).

«Le rayonnement de ces maîtres fut, en général, assez restreint et leur productivité faible» (P. GLORIEUX, *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIII siècle* [París 1933] p.225).

[3] «Pariet [Ecclesia] geminos ordines in utero fidei colluctantes... Esau et Jacob filii eius, duos ordines futuros» *(Interpretatio praeclara Abbatis Joachin in Hieremiam Prophetam* [Venecia 1519] p.174).

terra). Estudió en París, donde fue maestro en artes (1210/1215-1225) y quizá en leyes. Maestro en teología (1226-1229). Hacia 1231 ingresó en la Orden franciscana, conservando su cátedra, con lo que el Estudio general de los franciscanos quedó incorporado a la Universidad. Representa la tendencia favorable a los estudios, frente a los «espirituales», que los rechazaban [4]. Roger Bacon manifiesta poca simpatía hacia él. Lo califica de ignorante, porque no sabía griego, hebreo, matemáticas ni óptica, como Grosseteste. No obstante, en otra ocasión lo parangona a San Alberto: «duo moderni gloriosi».

Obras.—Recientemente se ha encontrado su *Comentario a las Sentencias*. Se le atribuye la monumental *Summa [universae] theologiae*, obra prolija, dividida en cuatro partes, correspondientes al orden de las *Sentencias* (I, de Dios; II, de las criaturas; III, de Cristo y de las virtudes; IV, Sacramentos y novísimos) [5]. Carece de orientación bien definida, acumulando cuestiones y materiales a la manera del siglo XII.

Las dudas sobre su autenticidad provienen del famoso texto de Roger Bacon: «Ex suo (Alexandri) ingressu, fratres exultaverunt in caelum et ei dederunt auctoritatem totius studii et adscripserunt ei magnam Summam illam, quae est plus quam pondus unius equi, quam ipse non fecit, sed alii; et tamen propter reverentiam ei adscripta fuit, et vocatur Summa fratris Alexandri... Eius autem Summa plures habet falsitates et vanitates philosophiae, cuius signum est, quod nullus fecit eam de itero scribi, immo exemplar apud fratres putrescit et manet intactum et invisum his temporibus» [6].

La *Summa Theologiae* existía ya en 1250, pues la cita San Buenaventura en su *Comentario a las Sentencias* (preámbulo a la segunda parte). Aunque sea exagerada la frase de Steenberghen: «à peine une question sur vingt peut lui être attribuée», por lo menos la cuarta parte quedó incompleta, y Alejandro IV dio orden de terminarla en 1256, encargándose de ello Guillermo de Melitón. En su estado actual hay interpolaciones de Juan de la Rochelle (I y IV), de San Buenaventura y de un maestro anónimo, «Considerans» (II y III). Puede considerarse como un conjunto de ideas predominantes en la escuela franciscana, aunque sea difícil discernir lo que efectivamente corresponde a Alejandro. Utiliza todas las obras de Aristóteles, algo de Avicena y un poco de Averroes. Por su orientación se inclina hacia San Agustín, San Anselmo, el seudo Dionisio (citado 18 veces) y los Victorinos, especialmente Ricardo.

[4] A. CALLEBAUT, O. F. M., *Alexander de Hales et ses confrères en face des condemnations parisiennes de 1241 et 1244:* France franciscaine (1927) p.1-16.

[5] Edición Quaracchi, I, 1924; II, 1928; III, 1930; IV, 1948. *Magistri Alexandri de Hales, Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, nunc demum reperta atque primum edita (Quaracchi, Florentiae, 1957).

[6] *Opus minor*, ed. BREWER, I p.325-326. P. HENQUINET, *Eudes de Rosny, Eudes Rigaud et la Somme d'Alex. d'Halès:* Arch. Franc. Hist. 33 (1940) 1-54.

2. **Filosofía y teología.**—Alejandro plantea expresamente la cuestión de si la teología es ciencia: «... Inquirentes de doctrina theologiae: 1) utrum sit scientia; 2) utrum distinguatur ab aliis scientiis; 3) de quo sit ista scientia; 4) de modo traditionis huius scientiae»[7]. Su respuesta es una contraposición entre la teología, es decir, la Sagrada Escritura, y todas las ciencias humanas. La teología no es *ciencia*, sino *sapientia*, porque «transcendit omnes scientias». Su objeto es Dios, que está por encima de los demás sobre que versan las ciencias humanas. Su fin no es tan sólo conocer la verdad, sino mover al amor de Dios y proporcionar un conocimiento afectivo sabroso, como lo indica su mismo nombre *(sapida scientia)*. Su método no es el de la ciencia humana, que procede por medio de definiciones, divisiones y raciocinios *(collectio)*, sino por preceptos, alegorías, ejemplos, discursos y metáforas. La teología no proviene de una investigación humana, sino de la revelación divina. Su fin no es simplemente conocer, sino llegar al amor. «Dicendum quod alius est modus scientiae, qui est secundum comprehensionem veritatis per humanam rationem; alius est modus scientiae secundum affectum pietatis per divinam traditionem. Primus modus *definitivus* debet esse, *divisivus, collectivus;* et talis modus debet esse in humanis scientiis, quia apprehensio veritatis secundum humanam rationem explicatur per divisiones, definitiones et ratiocinationes. Secundus modus debet esse *praeceptivus, exemplificativus, exhortativus, revelativus, orativus*, quia ii modi competunt affectui pietatis; et hic modus est in sacra Scriptura: unde ad Titum I 1, dicitur scientia *secundum pietatem*. Praeterea, modus *praeceptivus* est in Lege et Evangelio, *exemplificativus* in historiographis, *exhortativus* in libris Salomonis et Epistolis, *revelativus* in Prophetis, *orativus* in Psalmis» (I n.4).

Es una contraposición basada en la separación entre la ciencia de la causa suprema *(sapientia)* y la de las causas segundas y de las criaturas *(scientia)*. Alejandro distingue entre teología cristiana, que es la *sapientia* en sentido estricto, la cual «perficit animam secundum affectionem, movendo ad bonum per principia timoris et amoris», y «Prima philosophia», que es la «theologia philosophorum», la cual trata de la causa de las causas, pero «ut perficiens cognitionem secundum viam artis et ratiocinationis», y que puede también llamarse *sapientia* en sentido menos propio. Todas las demás ciencias humanas, que tratan de las causas segundas y de los efectos («de causis consequentibus et causatis») no deben llamarse *sapientia*, sino simplemente *ciencias*[8].

La filosofía de los paganos puede aceptarse y utilizarse, pero reconociendo su insuficiencia y su inferioridad ante la doctrina de los Santos Padres, por no haber tenido la luz de la revelación.

3. **Dios.**—La demostración de la existencia de Dios *(quia est)* es tan fácil, que ninguna inteligencia puede ignorarla. Alejandro acumula diversas pruebas. De San Juan Damasceno toma la de la

[7] *Summa Theol.* introd. q.1. [8] *S. Theol.* introd. q.1 c.1.

causalidad. De San Agustín, la de las verdades eternas. De Ricardo de San Víctor, la de la contingencia de los seres. De Hugo y Ricardo, la del conocimiento del alma. Y de San Anselmo, el argumento ontológico por la idea de lo perfecto.

En cambio, es difícil penetrar en el conocimiento de la naturaleza divina *(quid est)*. El misterio de la Santísima Trinidad es inaccesible a la pura razón humana, y solamente puede conocerse por revelación (I n.10). Pero podemos llegar a conocer algo de la esencia de Dios siguiendo un procedimiento de analogía, partiendo de las criaturas del mundo, que son efectos suyos. Dios posee todas las perfecciones *per naturam*, mientras que los seres creados las tienen solamente *per participationem*.

El conocimiento de Dios puede ser *habitual (cognitio habitu)*, que es un hábito natural que posee todo hombre y lo capacita para conocerlo; o *actual (cognitio actu)*, el cual a su vez es doble: a) *in ratione communi*, cuando se busca el *bien* en el placer o en las riquezas, siendo así que el verdadero bien y la felicidad solamente se hallan en Dios, y b) *in ratione propria*, cuando se tiene la verdadera noción de Dios, tal como la poseen los cristianos.

Dios tiene muchos atributos: simplicidad, unidad, inmutabilidad, infinitud, incomprehensibilidad, inmensidad, eternidad, verdad, poder, sabiduría. Pero la esencia divina es simple. En ella se identifican el *quod est (Deus)* y el *quo est (deitas)*.

En la inteligencia divina existen las ideas ejemplares de todas las cosas: «Mundum intelligibilem nuncupavit Plato ipsam rationem sempiternam, qua Deus fecit mundum». Esas ideas se identifican con la esencia divina, sin diversificar su unidad ni alterar su simplicidad. En ellas conoce Dios en sí mismo las esencias de todas las cosas [9]. Son los universales *ante rem*, mientras que los universales *in re* son las formas propias de cada cosa unidas a su materia, que constituyen los individuos. Dios creó el mundo en el tiempo. Alejandro rechaza la eternidad del mundo *ex parte initii, ex parte finis et ex parte motus* [10].

4. **Hilemorfismo universal.**—La esencia de las criaturas se compone de *quod est* y *quo est*, y además, de otro binario ontológico, que es la materia y la forma *(primus binarius materiae et formae)*. Es una composición universal, que entra en todas las sustancias creadas, incluso en los ángeles y en las almas humanas. Hay una *materia espiritual*, que no está sujeta al movimiento ni a la contrariedad: «Ad quod dicendum, quod licet secundum quosdam philosophos, intelligentia quae dicitur angelus, sit forma sine materia, videtur tamen dicendum quod sit compositus ex materia et forma» [11].

[9] *S. Theol.* I n.175 p.258.

[10] *S. Theol.* II n.67-69 p.84-91; Cf. II n.57 p.70; II n.249 p.310a.

[11] *S. Theol.* II n.106 p.135b. «Eo quod nullum creatum est sua essentia nec a se habet esse, sed aliunde dependet; ergo in creatura omni *quo est* et *quod est* differunt; ergo haec compositio communis est omni creaturae» (II n.59 p.74).

Hay, además, otra *materia corpórea*, la cual a su vez se divide en *celeste*, propia de las astros, sujeta al movimiento local, pero no a la corrupción; y *terrestre*, propia de los cuerpos del mundo sublunar, sujetos al movimiento y a la contrariedad [12].

Es la famosa tesis del hilemorfismo universal, procedente de Ibn Gabirol, y que, a excepción de Juan de la Rochelle, admitirá toda la escuela franciscana, junto con la pluralidad de formas sustanciales en todos los cuerpos, vivientes y no vivientes. Ambas constituirán el *famosissimum binarium augustinianum*, objeto de apasionadas controversias después de 1260.

5. **El alma humana.**—Alejandro acumula varias definiciones del alma, tomadas de diversos autores (II n.321). Es una sustancia espiritual, creada por Dios, que vivifica el propio cuerpo: «Substantia spiritualis a Deo creata, proprii sui corporis vivificatrix» (CASIODORO, *De anima* c.2). «Deiforme spiraculum vitae» (SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litt.* 7 c.1-3). «Substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accomodata» (SAN AGUSTÍN, *De quant. animae* c.13 n.22).

No es simple, sino compuesta de materia y forma espirituales [13]. Su unión con el cuerpo *(unio nativa)* se realiza «ad modum formae cum materia» (II n.347). Aunque prefiere el concepto de San Agustín de que se une como el motor al móvil: «ut motor mobili et ut perfectio formalis suo perfectibili» (II n.345). Tiene tres potencias: *vis vegetativa*, *sensitiva* e *intellectiva*, las cuales se distinguen entre sí y de la esencia del alma (II n.351).

6. **El conocimiento.** — Acerca del conocimiento intelectivo aparece en Alejandro la alternativa en que se encuentran los teólogos del siglo XIII entre el naturalismo aristotélico y el iluminismo agustiniano. Según Aristóteles, la única fuente de nuestro conocimiento intelectivo es la experiencia, por medio de los sentidos. Por lo tanto, es necesario abstraer las especies inteligibles del material que éstos suministran al entendimiento a través de la imaginación. Pero si, según San Agustín, el conocimiento es esencialmente una iluminación que procede de una fuente extrínseca y superior, parece que la actitud del entendimiento humano debería ser más bien pasiva, receptiva, disponiéndose para alejarse de los sentidos a fin de recibir con más pureza e intensidad la luz inteligible que procede de lo alto. En este caso no se ve la necesidad de la abstracción para obtener las especies inteligibles de las cosas. Es un problema semejante al que ya hemos visto planteado en Avicena. Alejandro lo resuelve combinando conceptos aristotélicos, agustinianos y avicenianos. Hay una gradación de objetos inteligibles: el mundo corpóreo, los espíritus creados, las razones eternas, los primeros principios y, sobre todo, Dios. Para conocer esos objetos hacen falta otras tantas potencias del alma. El alma tiene un *intellectus materialis*, que es una capacidad puramente receptiva. Para ponerla en

[12] S. *Theol.* II n.249 p.310. [13] S. *Theol.* II n.328 p.399a.

acto se necesita la acción de un entendimiento agente o una iluminación extrínseca. Como el alma se compone de materia y forma, el entendimiento posible corresponde a la parte material, y el agente a la formal. Este entendimiento agente no existe separado, sino unido al alma (II n.372). Pero su función responde a la *ratio inferior* de San Agustín, es decir, al conocimiento de los seres corpóreos del mundo sensible. Para conocerlos basta la *phantasia* y el entendimiento agente *(ratio)*, el cual realiza una abstracción, actuando sobre los fantasmas procedentes del mundo sensible. Pero por encima de éstos existen los espíritus creados, y para conocerlos es necesaria otra facultad, que es el *intellectus*, que viene a responder a la *ratio superior* de San Agustín. Y todavía por encima de éstos hay otros objetos superiores, que son los primeros principios, las razones eternas y Dios. Para conocer todas estas cosas es necesaria otra facultad, que es la *intelligentia*, la cual requiere una iluminación especial de Dios. «Est enim ipse spiritus in se habens lumen quoddam naturale, ratione cuius habet actum intelligibilium, a principio scilicet creationis, ex parte scilicet illa qua est substantia immaterialis secundum se separata... Non enim videtur quod ita condiderit animam rationalem ad imaginem suam quin ei dederit perfectionem aliquam respectu cognoscibilium» [14]. Con lo cual tenemos iniciado el proceso de desdoblamiento del entendimiento agente, hasta llegar a distinguir, por una parte, el entendimiento abstractivo, como facultad propia del hombre, y el entendimiento separado, o la fuente primaria de toda inteligibilidad, que será Dios.

JUAN DE LA ROCHELLE (Rupella, h.1200-1245). Discípulo de Alejandro de Hales. Le sucedió como auxiliar en 1235 y como *magister regens* en 1238. Escribió: *Tractatus de multiplici divisione potentiarum animae* y varias *Summas: De vitiis, De virtutibus, De decem praeceptis, De articulis fidei*. La principal es la *Summa de anima* [15].

Su actitud ante los estudios es netamente favorable. En un sermón atribuye a influencia de Satanás la actitud de los que se oponen al cultivo de la filosofía, porque no quiere que los cristianos se formen en esas materias. Es más sistemático y didáctico que Alejandro; pero, aun así, su pensamiento carece de homogeneidad. Yuxtapone elementos de Aristóteles *(De anima)*, San Agustín, San Juan Damasceno, Alquerio de Claraval y, sobre todo, de Avicena.

La distinción fundamental entre Dios y las criaturas consiste en que la esencia de Dios es simple, mientras que en la de las criaturas se distinguen el *quod est* y el *quo est*. Esta composición es la

[14] S. *Theol.* II n.372 p.452; J. ROHMER, *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine de Alexander d'Halès à Jean Peckham:* AHDLMA 3 (1928) 113-114; R. KEICHER, *Zur Lehre der ältesten Franziskanertheologen vom «intellectus agens»:* Abhandlungen aus dem Gabiete der Philosophie und ihrer Geschichte (Freiburg i. B. 1913).

[15] Ed. DOMENICHELLI (Prato, Toscana, 1882).

única que se da en las sustancias espirituales, en las cuales no existe ninguna clase de materia.

En psicología trata de conciliar las doctrinas agustinianas, que conoce por el libro *De spiritu et anima*, de Alquerio de Claraval, con las aristotélicas, que conoce por medio de Avicena. El alma es una «substantia incorporea, intellectualis, illuminationis a primo ultima relatione perceptiva» [16]. Se muestra indeciso ante la distinción entre el alma y sus potencias. La opinión de los que sostienen su identidad y la de los que afirman su distinción pueden conciliarse en cuanto que el alma no podría existir sin sus potencias. Pero establece una cierta distinción basada en la gradación de los objetos que corresponden a cada una: «Essentia animae est id per quod anima est absolute, essentia potentiae est id per quod anima est ad aliud efficiendum vel recipiendum». Así, los *sentidos* perciben los cuerpos; la *imaginación*, las semejanzas entre los cuerpos; la *razón*, la naturaleza de los cuerpos; el *entendimiento*, los espíritus creados, y la *inteligencia*, el Espíritu increado.

Con Avicena admite la distinción entre los dos entendimientos agente y posible, con los cuales obtenemos nuestros conocimientos, abstrayéndolos de las cosas sensibles: «Notandum ergo, quod secundum Avicenam, operatio intellectus agentis est illuminare vel intelligentiae lumen diffundere super formas sensibiles existentes in imaginatione sive aestimatione, et illuminando abstrahere ab omnibus circumstantiis materialibus, et abstractas copulare sive ordinare in intellectu possibili».

El entendimiento agente es la facultad suprema del alma («vis animae suprema»). En la función de la abstracción hace intervenir todas las facultades cognoscitivas: «La facultad intelectiva aprehende la forma corpórea, la despoja del movimiento, de todas las circunstancias de la materia y de su misma singularidad, y así la aprehende en sí misma, desnuda, simple y universal. Porque, si la forma no estuviera así despojada por la consideración del entendimiento, no podría ser conocida como una forma común predicable de todos los individuos. Deben, pues, distinguirse estos grados en el orden de la abstracción de la forma del cuerpo: primero, en los sentidos; segundo, en la imaginación; tercero, en la estimativa, y cuarto, en el entendimiento».

Es una noción netamente aviceniana de la abstracción. La forma, reflejo de la idea ejemplar, es lo que hay de universal en el individuo concreto. Basta despojarla de su materia para que quede la forma pura, que corresponde a la idea ejemplar divina *(ante rem, in re, post rem)*.

Pero esta función abstractiva solamente se aplica a las realidades materiales del mundo sensible. Por encima de éstas hay otros objetos que requieren potencias especiales para percibirlos. Siguien-

[16] *De anima* I 3: DOMENICHELLI, p.107-108; O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles* (Louvain 1942); G. M. MANSER, *Johann von Rupella:* Jahrb. für Philos. und spek. Theol. 26 (1912).

do la misma gradación de Alejandro de Hales, distingue tres grados: para las naturalezas corpóreas basta la *razón*, que equivale al entendimiento agente unido al alma; para los espíritus creados es necesario el *entendimiento*, y para las realidades increadas hace falta la *inteligencia*. «Secundum quod Augustinus distinguit inter intelligentiam, intellectum et rationem. *Intelligentia* est *species increati; intellectus, spiritus creati; ratio, naturarum corporearum*» [17]. Para percibir esas realidades superiores, que exceden ontológicamente la capacidad natural del entendimiento, no basta la abstracción, sino que es necesaria una iluminación especial de Dios, el cual, en este sentido, viene a desempeñar la función de entendimiento agente. Dios es la primera verdad, la inteligencia siempre en acto que ilumina todas las cosas y todas las inteligencias. «Lumen intelligibile primae veritatis, nobis per naturam impressum, semper agens, sicut lux semper irradians, de quo Psalmus: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine». Así el alma tiene como dos caras. Por la inferior es iluminada por medio de la función abstractiva de la *ratio*. Por la superior recibe una iluminación superior, procedente de los ángeles y de Dios. «Tamen secundum faciem superiorem illuminatur ab irradiatione, quae est illi a luce prima, vel a luminariis mediis, scilicet angelis» [18].

ODON RIGAUD (Rigaldo, † 1275). Discípulo de Alejandro y sucesor de Juan de la Rochelle (1245-1247). Comienza a mostrar desconfianza respecto de la filosofía aristotélica. La teología puede llamarse ciencia en sentido lato, pero mejor le corresponde el nombre de *sapientia* («theologia est sapientia, nihil tamen prohibet eam dici scientiam extenso nomine scientiae»). Admite la utilidad de los argumentos de razón aplicados a las verdades de fe, pero prevalece en él la tendencia a la piedad y al afectivismo [19]. En 1248 le

[17] *De anima* l.2 c.37: DOMENICHELLI, p.292.

[18] «Anima humana nihil intelligit, nisi illuminetur ab illuminationis principio et patre nostro Deo». «Ergo respectu huius veritatis summae et respectu horum intelligibilium, quae excedunt intellectum humanum, Deus dicitur intellectus agens» *(De anima* I 43).

[19] «Dicendum quod theologia est *doctrina pietatis*... Oportet ergo quod habeat modum per quem possit moveri affectus in iis quae sunt ad salutem. Motivum autem affectus est duplex, scilicet pietas seu bonitas et disciplina quae coniungitur scientiae...: pietas est sicut movens interius, sed disciplina est sicut movens exterius. Ut ergo ex intimis moveatur pietatis affectus est modus *oratorius* in Psalmis... Ut autem moveatur per disciplinam exterius, sunt alii. Est enim movens secundum rationem potentiae, et hic modus est *praeceptorius* in Lege et Evangeliis, cui additur *comminatorius* et *promissorius* respondens prohibitionibus et praeceptis. Vel est movens secundum rationem sapientiae, et hic est *revelatorius* ut in prophetis et in Apocalipsi. Et etiam movens secundum rationem bonitatis et hic est *commonitorius* vel per exempla ut in historialibus, vel per verbum ut in libris Salomonis, vel per scripta ut in Epistolis. Ad hos modos alii reducuntur et his subalternantur» (B. PERGAMO, *De quaestionibus ineditis Fr. Odonis Rigaldi, Fr. Gul. de Melitona... circa naturam theologiae, deque earum relatione ad Summam theologicam Fr. Alex. Halensis:* Arch. Franc. Hist. 29

sucedió el inglés GUILLERMO DE MELITONA († 1257), el cual añadió la *Summa de virtutibus* (q.27-69) a la *Summa de* Alejandro.

b) *Maestros en Oxford:* ADAM MARSH († 1258). Enseñó en el Estudio general de su Orden desde 1226, y después en la Universidad como *magister regens* (1247). Fue gran amigo de Roberto Grosseteste, y a ambos los ensalza Roger Bacon como «viri famosissimi, ut episcopus Robertus lincolniensis et frater Adam de Marisco» [20]. Sólo se conserva una colección de 256 cartas, muy interesantes para la historia de aquel tiempo [21]. Le sucedió RALPH DE COLEBRUGE (h.1250), y a éste TOMÁS DE YORK († 1260), que enseñó en Oxford (h.1253) y después en Cambridge. Intervino con San Buenaventura en las controversias contra Guillermo de Saint Amour, con su opúsculo *Manus quae contra omnipotentem*. Escribió un *Sapientiale* (inédito), que Longpré califica de la primera suma metafísica del siglo XIII, y Grabmann de «la primera metafísica original de la alta escolástica, construida sobre base aristotélica» [22]. Comienza con una introducción sobre la sabiduría. En el primer libro trata de Dios; en el segundo, de la creación. Divide la metafísica en general y especial. La primera trata «de ente secundum quod est ens et de his quae sunt entis per se», estudiando la noción de ente en cuanto tal, los primeros principios, las propiedades transcendentales, la sustancia y los accidentes (III.IV). La especial, que quedó sin terminar, trataría «de ente in speciali, de his quae subsunt enti», es decir, del mundo y del alma humana (VII). En lo cual tenemos un precursor de la desmedida amplitud que autores posteriores darán al ámbito de la metafísica, en que, como Descartes, incluirán a Dios (teología), el alma (psicología) y el mundo (cosmología). Escribió además un pequeño opúsculo, *Comparatio sensibilium*.

En sus doctrinas fundamentales sigue la orientación de Roberto Grosseteste. Rechaza la eternidad del mundo y la creación por intermediarios. Pero enseña el hilemorfismo universal, la pluralidad de formas y el argumento de San Anselmo. Admite asimismo una iluminación especial de Dios, que, junto con el conocimiento que proporcionan los sentidos, es el principio de la sabiduría «Quapropter, cum sapientia sit candor lucis aeternae quo illuminatur rationalis anima, necesse est quod hoc sit Deo illuminante

[1936] p.3-54; 308-364; DOM ODON LOTTIN, *Une question disputée d'Odon Rigaud sur le libre arbitre:* Rev. Thom. [1931] 886-895).

20 *Opus maius:* Bridges I 108.

21 Edición BREWER, Monum. franciscana, 1 (1858).

22 *Historia de la Teología* p.82; M. GRABMANN, *Die Metaphysik des Thomas von York:* Beiträge, Supplementband I (Münster 1913) p.181-193; E. LONGPRÉ, *Thomas de York et Mathieu d'Aquasparta:* AHDLMA 1 (1926) 269-308; ID., *Fr. Thomas de York, O. F. M., La première Somme métaphysique du XIII siècle:* Arch. Franc. Hist. 19 (1926) 875-920; E. TRESERRA, *Entorn del Sapientiale de Thomas de York:* Criterion (1929) 5-45. 158-180; ID., *De doctrinis metaphysicis Fr. Thomae de Eboraco, O. F. M.:* Anal. Sacra Tarrac. 5 (1929) 33-70.

et illustrante; igitur ipse est principium sapientiae»[23]. Tomás de York presenta todo el conjunto de doctrinas que veremos defender como «tradicionales» a Juan Peckham contra Santo Tomás[24].

RICARDO RUFO DE CORNUALLES (Cornubiensis, † post 1259). Enseñó las *Sentencias* en Oxford (1250). Pasó a París y regresó a Oxford (h.1256), sucediendo a Tomás de York. Roger Bacon lo trata en términos durísimos: «Et optime novi pessimum et stultissimum istorum errorum (auctorem), qui vocatus est Ricardus Cornubiensis, famosissimus apud stultam multitudinem, sed apud sapientes fuit insanus, et reprobatus Parisius propter errores, quos invenerat (et) promulgaverat, cum solemniter legebat sententias ibidem, postquam legerat sententias Oxonii, ab anno Domini 1250»[25]. Fr. Pelster ha hallado los tres primeros libros de sus *Comentarios*. Enseña la composición hilemórfica de los ángeles. En una *Quaestio disputata* distingue tres actitudes ante la fe: la de los filósofos, que no se cuidan de las opiniones de los «sancti»; la de los teólogos, que siguen las enseñanzas de los «sancti», y la de los que «volunt concordare philosophis cum theologis».

Le sucedió JUAN DE GALES († 1303). Fueron también maestros en Oxford EUSTAQUIO DE NORMANEVILLE (h.1255), GUILLERMO DE HEDDELE (*269), TOMÁS DE BUNGAY (1270), ENRIQUE DE APELTRE, ROBERTO CROUCHE (h.1280), ROBERTO DE TOFTIS, BARTOLOMÉ ANGLICUS († post 1275). Este enseñó en París (1220-1230) y después en Magdeburgo. Muy aficionado a ciencias naturales. Escribió una enciclopedia *De proprietatibus rerum* (h.1240), muy estimada en el siglo XIII, traducida al inglés, francés y español.

[23] De procedencia aviceniana, tal vez a través de Guillermo de Alvernia, es su concepto de las inteligencias donadoras de formas: «nominaverunt sapientes intelligentias istas datores potius quam eductores vel extractores». Tampoco le satisface la abstracción aristotélica, en la cual el entendimiento adquiriría todo su saber a través de los sentidos. Hay otra fuente más alta y más directa, que es la iluminación divina: «Nos autem, secundum sapientiam christianorum et philosophorum, scimus esse aliam, videlicet a superiori et non a sensu, hoc est per viam influentiae et receptionis a Primo, et haec cognitio est certior alia, et haec est via quae currit ab idea in ideam, quae non est per doctrinam exteriorem, sed tantum illuminationem interiorem» (cf. E. LONGPRÉ, art.cit., p.900).

[24] Es de lamentar que todavía permanezca inédita esta obra, que esclarecería mucho el origen de las doctrinas del complejo «agustiniano». Las fuentes de Tomás de York son abundantes. Además de Cicerón y San Agustín, utiliza Boecio, San Anselmo, Alfarabí, Avicena, Averroes, Ibn Gabirol y Maimónides. Conoce también el *De processione mundi* de Gundisalvo y el *De universo* de Guillermo de Alvernia. Es decir, que la tradición «agustiniana» quedaba bastante más acá de San Agustín.

[25] *Compendium studii theologiae*, H. Rashdall, p.52; F. M. HENQUINET, O. F. M., *Autour des écrits d'Alexandre de Halès et de Richard Rufus*: Antonianum 11 (1936) 187-218.

BIBLIOGRAFIA

D'ALENÇON, E., *Frères mineurs:* Dict. Théol. Cath. col.828-862.
E. BETTONI, O. F. M., *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana: A. de Hales, S. Bonaventura, Duns Scoto* (Padova, Cedam, 1950).
FELDER, H., *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts* (Freiburg 1904). Trad. francesa de E. DE BAR-LE-DUC (París 1908).
GRATIEN, P., *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères mineurs au XIII siècle* (1928).
MARTIGNÉ, P. de, *La scolastique et les traditions franciscaines* (París 1888).
SAINT-BÉAT, E. de, *Saint François et la science* (París 1895).
ZAMAYÓN, P. de, O. F. M. Cap., *La filosofía franciscana:* Est. Franc., 49 (1948) 177-197.

ALEJANDRO DE HALES

Edición Quaracchi, 1924-1957, 4 vols. (Véase la *Introducción* del t.1).
GORCE, M., O. P., *La Somme théologique d'Alexandre d'Halès est-elle authentique?:* The New Scholasticism, 5 (1931) 1-72.
MINGES, P., O.F. M., *Abhängigkeitsverthälnis zwischen der Summa Alexanders von Hales und dem hl. Thomas von Aquin:* Franz. Studien 3 (1916) 34-51.
PICAVET, F., *Abélard et Alex. de Halès, créateurs de la methode scolastique* (París 1896).
SERENT, A. DE, *Alex. de Halès:* Dict. Hist. Geogr. Eccl. col.259-261.
VACANT, A., *Alex de Halès:* Dict. Théol. col.772-785.

JUAN DE LA ROCHELLE

Summa de Anima, ed. T. DOMENICHELLI y M. DE CIVEZZA (Prato 1882).
MANSER, G., *Johann von Rupella:* Jahrb. f. Philos. und spekul. Theologie 26 (1912) 290-324; ID., Rev. Thom. (1911) 89-92.
MINGES, P., *Zur Erkenntnislehre des Franziskaners J. de Rupella:* Philos. Jahrbuch 27 (1914) 461-477.

CAPITULO VI

San Buenaventura (1221-1274)

El desarrollo de la teología durante el siglo XII y los nuevos elementos filosóficos con que se enriquece el pensamiento occidental en la primera mitad del XIII, dan por resultado tres grandes síntesis doctrinales con personalidad propia y fuerte originalidad. El bonaventurismo y el tomismo se definen en la segunda mitad del siglo XIII. A ellas se suma a principios del XIV el escotismo, como continuación del primero y reacción contra el segundo. Dentro de un fondo idéntico de aceptación del dogma cristiano y de la herencia patrística, se diferencian netamente entre sí por su distinta actitud ante la filosofía y por la diversa dosificación con que dan cabida a los nuevos materiales, griegos, musulmanes y judíos, cuya presencia

ya no se podía soslayar, y que plantean agudamente el problema de su relación con el pensamiento cristiano.

La síntesis bonaventuriana significa la culminación de la corriente ideológica procedente de San Agustín, y que a través de San Anselmo, San Bernardo, los Victorinos y Alejandro de Hales, llega al momento de enfrentarse con la filosofía tal como ésta reaparece a mediados del siglo XIII. Su actitud ante este problema la distingue netamente de la que adoptará Santo Tomás.

SAN BUENAVENTURA *(Doctor Seraphicus, Doctor Devotus)*.—1. **Vida y obras.**—Nació en 1221 en Bagnorea, cerca de Viterbo. Su nombre de pila era Juan de Fidanza, pero, habiendo sido curado en su niñez de una grave enfermedad por intercesión de San Francisco, se le puso el de Buenaventura. Debió de comenzar sus estudios de Artes en París hacia 1234, obteniendo la licencia en 1240, después de lo cual ingresó en la Orden franciscana (h.1243). En París pudo conocer a Alejandro de Hales *(pater et magister meus)*, aunque ya regentaba la cátedra Juan de la Rochelle. Estudió bajo la dirección de Odón Rigaud y Juan de Parma. Comenzó su profesorado como bachiller bíblico en 1248, y dos años después como sentenciario (1250-1253). Recibió la licencia en 1253, ejerciendo el cargo de *magister regens* en el Estudio general de su Orden, en que sucedió a Guillermo de Melitona († 1257).

En 1256 fue designado, junto con Tomás de York, para intervenir en la determinación solemne de Anagni, que Luis IX de Francia había solicitado para dirimir la contienda entre los maestros seculares y las Ordenes mendicantes. Consecuencia de su intervención, junto con San Alberto y Santo Tomás, fue que Alejandro IV sancionó a Guillermo de Saint Amour en 17 de junio de 1256, y su obra *De periculis novissimorum temporum* fue condenada en 5 de octubre del mismo año.

En febrero de 1257, a sus treinta y seis años, fue elegido ministro general de la Orden, para suceder a Juan de Parma, que se había adherido a las doctrinas del abad Joaquín de Fiore. Con ello termina propiamente la carrera científica de San Buenaventura. Siguió escribiendo numerosas obras, pero de carácter más bien ascético y místico. La prudencia y energía que desplegó en el gobierno de su Orden le merecieron ser considerado como segundo fundador. En el capítulo general de Narbona, en 18 de junio de 1260, promulgó las nuevas constituciones *(Constitutiones narbonnenses)*, que revocaban las anteriores.

Durante la cuaresma de 1267 pronunció en París sus *Collationes de decem praeceptis*, en que aborda el peligro del aristotelismo averroísta. En 1269 volvió a recrudecerse la ofensiva de los maestros seculares contra las Ordenes mendicantes. San Buenaventura contestó a Gerardo de Abbeville con su *Apologia pauperum* (1270). En 1273 pronunció en París sus *Collationes in Hexaëmeron* (9 abril-8 mayo), enfrentándose enérgicamente con el aristotelismo heterodoxo. Las interrumpió por haber sido nombrado cardenal y obispo

de Albano (23 mayo 1273). Fue legado del papa en el concilio de Lyón (1274), durante el cual murió en 15 de julio del mismo año. Pronunció la oración fúnebre el dominico Pedro de Tarentaise, asistiendo el papa Gregorio X. Fue sepultado en la iglesia de los franciscanos de Lyón, y canonizado en 14 de abril de 1482. Sixto IV lo declaró doctor de la Iglesia (1587).

OBRAS. *Commentarii in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi* (1250-1252). *Quaestiones disputatae VIII de mysterio Trinitatis* (h.1253-54). *Quaestiones disputatae VII de scientia Christi* (h.1254-1255). *Quaestiones disputatae IV de perfectione evangelica* (1255-1256). *Breviloquium* (h.1257). *De reductione artium ad theologiam* (1251 ?). *Collationes in Hexaëmeron* (1273). *Collationes septem de donis Spiritus Sancti* (1268). *Collationes de decem praeceptis* (1267). *Christus unus omnium magister* (1267). Y otras muchas obras ascéticas y exegéticas [1].

2. **Actitud ante la filosofía.** A diferencia de algunos extremistas de su Orden, que rechazaban airadamente el estudio, San Buenaventura es netamente favorable al cultivo de la ciencia. Fue un gran organizador de estudios y la figura más eminente y completa de su escuela.

«Es un alma esencialmente mística» [2]. No busca en la ciencia el aspecto puramente intelectual ni la considera como fin principal, sino como un medio para elevar el alma a la contemplación, a la unión y al amor de Dios. Su actitud está expresada en el título de su obra *De reductione artium ad Theologiam*. Dejándose llevar un poco de la contraposición oratoria, compara el espíritu dominicano con el franciscano en estos términos: «Alii (praedicatores) principaliter intendunt speculationi, a quo etiam nomen acceperunt, et postea unctioni. Alii (minores) principaliter unctioni, et postea speculationi».

No se propone introducir novedades, sino seguir el camino tradicional y el espíritu de la ciencia sagrada, como se había venido desarrollando desde San Agustín, San Anselmo, San Bernardo, los Victorinos, y especialmente su maestro Alejandro de Hales: «Non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere. Nec quisquam aestimet, quod novi scripti velim esse fabricator» [3].

[1] Edición crítica, Quaracchi 1882-1902, 10 vols. *Obras de San Buenaventura*, edición bilingüe, BAC, Madrid 1945-1949, 6 vols.

[2] M. GRABMANN, *Historia de la Teología* p.83; F. TINIVELLA, *De impossibili sapientiae adeptione in philosophia pagana iuxta «Collationes in Hexaëmeron» S. Bonaventurae:* Antonianum 11 (1936) 28-50.135-186.277-318.

[3] *In Sent.* II Praeloq.II 1. Considera a San Agustín como la síntesis perfecta del platonismo y el aristotelismo: «Et ideo videtur, quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae... Uterque autem sermo, scilicet, sapientiae et scientiae, per Spiritum Sanctum

Pero vive en un momento en que se había realizado la recuperación completa de Aristóteles, y en que se difundían cada vez más las doctrinas de los filósofos musulmanes y judíos. Era imposible cerrar los ojos a la evidencia de una filosofía elaborada independientemente del cristianismo, y cuya simple existencia planteaba el problema de sus relaciones con la fe cristiana. Ante este problema, la actitud de San Buenaventura será mucho menos benévola y acogedora que la de San Alberto y Santo Tomás. Distingue perfectamente entre fe y razón, entre filosofía y teología; pero se fija especialmente en la distinción entre el hombre natural y el hombre en su estado actual de elevación al orden sobrenatural, caído por el pecado y restituido a su estado primitivo por la redención. El «hombre» que interesa a San Buenaventura no es el *natural*, que no ha existido de hecho, sino el elevado por la gracia y rescatado por la sangre de Cristo, es decir, el hombre *real* y actual, tal como lo enseña la fe cristiana.

Desde este punto de vista debe considerarse su actitud ante la filosofía. Reconoce su existencia y la considera como procedente de una iluminación divina, que es la luz de la razón natural. Pero a la vez piensa que es insuficiente por sí misma e incapaz para alcanzar la verdad en su plenitud, a no ser reforzada por la luz de la fe. Puede darse, y de hecho se ha dado, una filosofía autónoma, distinta y separada de la fe. Pero es necesariamente incompleta y expuesta a incurrir en innumerables errores. El puro filósofo cae inevitablemente en el error. «Igitur ista scientia praecipitavit et obscuravit philosophos, quia non habuerunt lumen fidei... Philosophica scientia via est ad alias scientias, sed qui ibi vult stare cadit in tenebras» [4].

La cumbre de la sabiduría es la Sagrada Escritura, revelada por Dios. Todo lo que no sea conocer esto, es descender. Se desciende ya cuando se estudian los Santos Padres. Se desciende más cuando se estudia la teología escolástica. Pero el ínfimo grado de descenso es la filosofía. Como a San Agustín, las únicas cosas que le interesan son Dios y el alma; o mejor dicho, el alma ante Dios, o el ascenso del alma hacia Dios. Todo lo demás es mísero y despreciable.

La filosofía debe estar subordinada a la teología, y no puede ni debe darse una filosofía independiente. La filosofía es la ciencia de las cosas naturales; la teología, la ciencia fundada en la

datus est Augustino» (*Sermones selecti de rebus theologicis*, serm.4, «unus est magister vester», ed. Quaracchi, t.5 p.572).

[4] *De donis Spiritus Sancti*, coll.4: [4] Quaracchi, V 476.

fe y de lo sobrenatural [5]. «Est claritas scientiae philosophicae (et claritas) scientiae theologicae... Scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa. Scientia theologica est veritatis ut credibilis notitia pia» [6]. «De donde se desprende que la ciencia sin el apoyo de la fe bien poco puede lograr del conocimiento de las cosas divinas, porque en una misma cosa es clarísimo a la fe lo que es ocultísimo a la razón, como lo patentizan las altísimas e importantísimas cuestiones que los filósofos ignoraron plenamente, y que ahora saben hasta los cristianos más rudos... porque todo conocimiento puramente racional de Dios, más es necedad que verdadera ciencia» [7].

Así, pues, la actitud de San Buenaventura tiene más de teológica que de filosófica. O, si se quiere, es una posición tomada desde el punto de vista de una «filosofía cristiana». Como dice Gilson, para San Buenaventura «la filosofía verdadera será una reflexión de la razón guiada por la fe» [8]. Pero en otras ocasiones no se contenta con esas moderadas contraposiciones, sino que recarga la ironía sobre la insuficiencia de la razón filosófica Esta actitud de San Buenaventura se va acentuando cada vez más a lo largo de su vida, llegando a expresiones demasiado vivas, conforme ve avanzar el peligro del aristotelismo averroísta. Es fácil apreciar esta subida de tono sólo con comparar los textos fijándonos en el orden cronológico, que culminan en las *Collationes in Hexaëmeron*, pronunciadas en París en 1273. «Aléjese de vuestra lengua lo viejo de la razón y argumentación sofística, como cosa de ningún valor; no que no hayáis de hablar de filosofía, sino que no habéis de apoyaros en ella» [9]. «Philosophi multa consideraverunt de sole aeterno, sed nihil eis valuit, quia non fuit luna (la Iglesia) sub pedibus eius» [10].

Pero a veces se deja arrastrar por el impulso oratorio—era elocuentísimo predicador—y llega hasta la injuria, envuelta en antítesis despectivas [11].

[5] *Brevil* prol. § 3: BAC I 180.
[6] *De donis Spiritus Sancti* coll.4 n.3-5: V 474.
[7] III *Sent.* 24,2,3 concl.: III 524.
[8] E. Gilson, *San Buenaventura* (Buenos Aires 1948) p.110.
[9] *Serm.* 1, *dom.IV post. Epiph.*: IX 188.
[10] *In Hexaem.* coll.22.
[11] *In Hexaem.* II 7: V 337: «Abominatio maxima est, quod filia regis pulcherrima offertur nobis in sponsam, et potius volumus copulari ancillae turpissimae et meretricari; et volumus reverti in Aegyptum ad cibum vilissimum, et nolumus refici cibo caelesti». «In his omnibus luxuriata est ratio; luxuriata est metaphysica... similiter logici cum suis sophismatibus fecerunt mundum insanire» *(In Hexaem.* V 21). «Descendere autem ad philosophiam est maximum periculum... ne hac occasione populus revertatur in Aegyptum, vel exemplo eorum dimittat aquas Siloe, in quibus est summa perfectio,

En especial nunca miró con benevolencia a Aristóteles. Desde sus primeros estudios en París concibió una especie de aversión instintiva hacia su doctrina: «Audivi, cum fui scholaris, de Aristotele, quod ponit mundum aeternum, et cum audivi rationes et argumenta quae fiebant ad hoc, incoepit concuti cor meum et incoepit cogitare quomodo potest hoc esse? Sed haec modo sunt manifesta ut nullus de hoc possit dubitare» [12].

Unas veces se contenta con dirigirle una alusión mordaz: «Philisophus dicit quod magna delectatio est scire quod diameter est asymeter costae; haec delectatio sit sua, modo comedat eam» [13]. Otras adopta una actitud desdeñosa: «Nihil valent rationes suae». Se complace en enumerar sus errores, los cuales provienen de no haber admitido el ejemplarismo platónico: «in principio Metaphysicae et in fine, et in multis aliis locis exsecratur ideas Platonis». Esos errores son: la eternidad del mundo, la negación de la providencia, la unidad del entendimiento agente, la negación de premios y castigos después de la muerte, etc. «Y todavía no han sido cerrados con llaves los pozos del abismo. Las tinieblas de Egipto siguen dominando la tierra, ocultando los rayos de la verdad» [14]. Sus deseos quedan bastante claros cuando insinúa que «in Ecclesia primitiva libros philosophiae comburebant» [15].

3. **Cristo, centro de todas las cosas.** San Buenaventura se coloca en una actitud esencialmente teológica y cristocéntrica. Cristo es el Hijo, el Verbo, la imagen del Padre. Por esto es el centro de todas las cosas creadas, la fuente de toda iluminación, el Maestro de todos *(Christus omnium magister)*, el medio de todas las ciencias *(medium omnium scientiarum)* y también la fuente del ejemplarismo. «In hoc ergo medio consistit tota metaphysica, scilicet de *emanatione*, de *exemplaritate*, de *consummatione*: egredi a summo, transire per summum, et reduci ad summunm» [16]. «O infelicissimi! qui ignorant istud initium gratiam habere non possunt» [17]. Por consiguiente, es imposible que el hombre llegue por sus propias fuerzas racionales a alcanzar la verdad, si no es ayudado e iluminado por Cristo. [18].

De aquí proviene su concepto peyorativo de la filosofía.

et vadant ad aquas philosophorum, in quibus est aeterna deceptio» (ibid., XIX 12). «Appetitus scientiae modificandus est, et praeferenda est ei sapientia et sanctitas» (ibid., XIX 4). «Beatus Bernardus parum sciebat, sed quia in Scriptura multum studuit; ideo locutus est elegantissime» (ibid., XIX 8).

[12] *Collat. de decem praeceptis* coll.2 n.29: V 515.

[13] *In Hexaem.* XVII.

[14] *In Hexaem.* VI n.5.

[15] *In Hexaem.* XIX 14: BAC III 5,300.

[16] *In Hexaem.* col.1 n.17.

[17] *De donis Sp. Sancti* coll.1 n.5.

[18] *Itiner.* c.4: BAC I 602.

Los filósofos no conocieron a Cristo y, por lo tanto, tienen cerrada la puerta de la verdad. «Horum ostium est intellectus Verbi incarnati, qui est radix intelligentiae omnium; unde qui non habet hoc ostium intrare non potest. Philosophi autem habent pro impossibili quae sunt summe vera, quia ostium est eis clausum»[19]. La filosofía es como un laberinto, en el cual nos exponemos a entrar y no poder salir: «Periculum est in scientiis, quod tantum diffundant se per considerationem harum scientiarum, ut postea ad donum Scripturae redire non possint, et quod intrent in domum Daedali, et exire non possint»[20].

No obstante, su concepto de teología marca un gran avance sobre sus antecesores. Hasta ahora la teología era una *sapientia*, un conocimiento piadoso y afectivo basado en el dato revelado y en un método de análisis literario. Si se daba cabida a la argumentación, era solamente de manera extrínseca, para defender la fe contra los herejes.

San Buenaventura concibe ya la teología como una elaboración racional de la fe. Se encuentra, por una parte, ante los «escriturarios», y por otra, ante los «teólogos» jóvenes, que reprochan a los primeros el carácter asistemático y desordenado de la Sagrada Escritura. «Propter quod etiam novi theologi frequenter ipsam Scripturam sacram exhorrent tamquam incertam et inordinatam, et tamquam quamdam silvam opacam»[21]. San Buenaventura distingue el método del simple creyente, el del exegeta y el del teólogo. Una cosa es el *credibile ut credibile*, y otra el *credibile ut intelligibile*. Nada pierde el objeto de la fe si, además de ser creído, se le añade la elaboración racional *(modus ratiocinativus)*. El resultado es la teología, a manera de ciencia subalternada a la revelación. Así, la teología resuelve todas sus argumentaciones en Dios, que es el principio primero y supremo[22]. Pero esto no impide que sea también una investigación: «Modus inquisitivus valet ad confundendum adversarios... secundo valet ad fovendum infirmos... Tertio valet ad delectandum perfectos»[23].

4. **La ciencia.** Para San Buenaventura, todo conocimiento tiene su fuente en una iluminación divina. *Illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis, turbati sunt omnes insipientes corde* (Ps. 75,5). *Omne datum optimum et omne donum perfectum*

[19] *In Hexaem.* III 3-4; *Christus omnium magister* n.15: BAC I 690.
[20] *In Hexaem.* XVII 25.
[21] *Brevil.* prol. § 6 n.5: BAC I 192.
[22] *Brevil.* prol. § 6 n.6: BAC I 194.
[23] *In Sent.* prol. q.2.

descendens a patre luminum [24]. Hay varios grados de luz, que San Buenaventura relaciona con la escala de los seres y del saber.

Lumen..

- 1.º Exterior (Lumen artis mechanicae) = Artes mecánicas: Lanificium, Armatura, Agricultura, Venatio, Navigatio, Theatrica, Medicina, Militaris, Fabrilis, Rus, Nemus, Arma, Rates, Vulnera, Lana, Faber.
- 2.º Inferior (Lumen cognitionis sensitivae) = Sentidos: Visus, Auditus, Odoratus, Gustus, Tactus. Su objeto son las cosas naturales y sensibles.
- 3.º Interior (Lumen philosophiae naturalis) = Filosofía: Naturalis, Rationalis, Moralis (Lumen philosophiae moralis).
- 4.º Superior (Lumen Sacrae Scripturae) = Ciencia sagrada, que tiene varios sentidos.
  - *a)* Litteralis.
  - *b)* Allegoricus: Quid sit credendum de Divinitate et Humanitate. Respicit fidem Doctorum.
  - *c)* Moralis: Quomodo vivendum sit. Respicit mores praedicatorum.
  - *d)* Anagogicus: Qualiter Deo est adhaerendum. Respicit finem utriusque: Contemplativus.
- 5.º Lumen, seu illuminatio gloriae, quia «omnis scientia destruetur» (1 Cor 13,8).

En el *Itinerarium* describe de esta manera el proceso del conocimiento: «Quoniam autem contingit contemplari Deum, non solum extra nos, sed intra nos, verum etiam supra nos: extra per vestigium, intra per imaginationem, et supra per lumen, quod est signatum supra mentem nostram (Ps 4,7), quod est lumen Veritatis aeternae, cum «ipsa mens nostra immediate ab ipsa Veritate formetur»; qui exercitati sunt in primo modo intraverunt iam in *atrium* ante tabernaculum; qui vero in secundo, intraverunt in *sancta;* qui autem in tertio, intrat cum summo pontifice in *sancta sanctorum*» [25]. Es decir, la contemplación de Dios puede hacerse:

1) Extra nos, per vestigium: Intrare in atrium ante tabernaculum .... } Filosofía.
2) Intra nos, per imaginem: Intrare in sancta .... } Filosofía.
3) Supra nos, per lumen: Intrare in sancta sanctorum = Teología, mística.

En el sermón *Christus omnium magister* distingue tres modos de conocimiento: «a) *creditivus*, per certitudinem piae assensionis *(fides)*; b) *collativus*, per approbationem rectae ra-

[24] *Reduct. artium ad Theol.* 1-8: BAC I 642-652.
[25] C.5,1: BAC I 610.

tionis, per rationem approbare *(theologia)*; c) *contemplativus*, per claritatem mundae contemplationis, per veritatem apprehendere *(mistica)*» [26]. No hace falta decir que para San Buenaventura el principal y más deseable es el tercero. La Sagrada Escritura es el *credibile ut credibile*. La teología es el *credibile ut intelligibile*. Es ya una ampliación del *intellectus fidei*, pero todavía no llega a ser una ciencia teológica.

5. **División de la filosofía.** San Buenaventura ofrece en varios lugares divisiones de la filosofía, en las que se aprecia la influencia de Hugo de San Víctor. Para establecerlas no se atiene a un criterio fijo, sino que con frecuencia en un mismo texto multiplica las razones que justifican su división. A veces combina la división agustiniana con la aristotélica.

Naturalis (Física). Ciencia de la verdad de las cosas: «Adaequatio intellectus et rei. Entis ab esse»....	*Physica*: Versa sobre formas concretas.	
	Mathematica: Versa sobre formas abstractas.	*Arithmetica*. *Musica*. *Geometria*. *Perspectiva*. *Astronomia*. *Astrologia*.
	Methaphysica: Versa sobre formas separadas.	
Rationalis (Lógica). Ciencia de la verdad de los discursos: «Adaequatio vocis et intellectus. Entis ad esse»......................	*Grammatica*: Hablar correctamente.	
	Logica: Discurrir rectamente.	
	Rhetorica: Persuadir eficazmente.	
Moralis (Etica). Ciencia de la verdad de las costumbres: «Adaequatio moris ad intellectum. Entis a fine, ab actu ut in finem relato»......	*Monastica*: Gobierno de sí mismo.	
	Oeconomica: Gobierno de la familia.	
	Politica: Gobierno de la ciudad [27].	

6. **Los trascendentales.** San Buenaventura es uno de los primeros que formulan las propiedades trascendentales del ser: *unum, verum, bonum, pulchrum*. El *unum* se refiere a la causa eficiente, y dice la indivisión intrínseca de un ser distinto de otro. El *verum* se refiere a la causa ejemplar, y significa la identidad de la forma real con la norma ideal. El *bonum* se refiere a la causa final, y significa la unidad profunda de la potencia con sus operaciones. El *pulchrum* incluye en sí todas las causas y sintetiza todos los demás atributos. Estas propiedades están concatenadas entre sí, de suerte que la belleza pre-

[26] *Christus omnium magister* 1: BAC I 676.
[27] *Itin.* III 6: BAC I p.600; *In Hexaem.*, IV 2-3: BAC III 254-256; *Reductio artium ad Theol.* 1-7: BAC I 642-652. Cf. *Obras de San Buenaventura*: BAC III p.19ss.

supone el bien; el bien, la verdad; la verdad, el uno, y el uno, el ser. «Respondeo. Dicendum quod istae conditiones fundantur super ens. Addunt enim aliquam rationem. Unde verum, unum, bonum, pulchrum praesupponunt intellectum entis, in quo communicant et rursus haec invicem praeintelligunt se. Nam pulchrum praeintelligit bonum, et bonum verum, et verum unum; unum autem ipsum ens. Quod patet quod ens dicit absolutum. Unum addit indivisionem formae a materia sive quod est et quo est. Bonum autem dicit indivisionem potentiae ab actu. Unde unum respicit causam efficientem, verum formalem, bonum autem finalem secundum appropriationem; sed pulchrum circuit omnem causam».

7. **La existencia de Dios.** San Buenaventura formula un conjunto de pruebas racionales para demostrar la existencia de Dios. Sin embargo, no oculta su poca confianza en los procedimientos dialécticos ni disimula sus preferencias hacia otros caminos que considera más directos y eficaces. Las pruebas racionales «potius sunt quaedam exercitationes intellectuales quam rationes dantes evidentiam et manifestantes ipsum verum probatum» [28].

En el *Itinerarium* Dios aparece no sólo como el primer ser, sino también como el «ens primum cognitum», cuya noción, inserta en el alma, es anterior y necesaria para el conocimiento de todos los demás seres y verdades. «Veritas Dei impressa menti humanae et inseparabilis ab ipsa». «Nisi igitur cognoscatur, quid est ens per se, non potest plene sciri definitio specialis substantiae» [29]. «Esse igitur est, quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est actus purus... Restat igitur quod illud esse est esse divinum» [30]. «Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique, et circumferentia nusquam» [31]. Dios no solamente es el primer ser y el *primum cognitum* en sí mismo, sino también para nosotros, en cuanto que su imagen está impresa en la misma esencia del alma. «Deus praesentissimus est ipsi animae et eo ipso cognoscibilis, ergo inserta est ipsi animae notitia Dei sui» [32]. Sin llegar al innatismo de la idea de Dios, afirma que «Deum esse sit menti humanae indubitabile, tamquam sibi naturaliter insertum» [33].

[28] *Quaest. disp. de mysterio Trinitatis* q.1 a.1.

[29] *Itin.* III 3: BAC I 592-594.

[30] *Itin.* V 3: BAC I 614.

[31] *Itin.* V 8: BAC I 618. Frase de Alano de Lille, el que a su vez la toma del *Liber* XXIV *Philosophorum*, y la explica de este modo: «Centrum dicitur creatura: quia sicut tempus collatum aeternitati reputatur momentum, sic creatura, immensitati comparata, punctum esse centrum» *(Regulae Theologiae* reg.7).

[32] *De myst. Trinit.* IV a.1,1.

[33] *De myst. Trinit.* I a.1.

La existencia de Dios es, de suyo, intrínsecamente evidente para un alma limpia y purificada, o por lo menos le resulta muy fácil llegar a percibirla. «Anima novit Deum sine adminiculo sensuum externorum». Aunque es difícil penetrar en las profundidades de su esencia. Si esta evidencia se enturbia, no es por falta de Dios, sino por defecto de consideración por nuestra parte. «Hoc (enim) verum non indiget probatione propter defectum evidentiae ex parte sua, sed propter defectum considerationis ex parte nostra» [34]. Los motivos exteriores de orden sensitivo entorpecen el alma para llegar a percibirlo [35]. La causa es porque la escala de la razón quedó rota en Adán, y fue necesario que Cristo viniese a ser una nueva escala para que el hombre pudiera subir a Dios. «Veritas, assumpta forma humana in Christo, fieret sibi scala reparans priorem scalam, quae fracta fuerat in Adam» (ibid., IV 2).

De aquí proviene el carácter especial de la demostración bonaventuriana. Dado el preconocimiento de Dios que tenemos en el alma, más que de un procedimiento dialéctico riguroso, se trata de una «ascensión», de un «itinerario» de la mente a Dios, quitando los obstáculos sensibles que impiden la percepción de los vestigios divinos en las criaturas y de su imagen impresa en nuestras almas. Si no resultara excesiva la frase platónica, en cierto modo podría decirse que la contemplación de las criaturas y de la propia alma contribuyen a despertar en el alma la «reminiscencia» de la idea de Dios.

Pero el mismo Santo tiene cuidado de atenuar el sentido aparentemente innatista de algunas expresiones, dejando reducido a sus verdaderos términos el modo de llegar a conocer a Dios. «Dicendum quod, quia relucet causa in effectu, et sapientia artificis manifestatur in opere, ideo Deus, qui est artifex et causa creaturae, per ipsum cognoscitur... Cum Deus, tamquam lux summe spiritualis, non possit cognosci in sua spiritualitate ab intellectu quasi materiali, indiget anima cognoscere ipsum per creaturam» [36].

En la cuestión disputada *De mysterio Trinitatis* propone tres vías, por las cuales podemos llegar a conocer de manera fácil y breve la existencia de Dios. Su fundamento es el ejemplarismo divino: «Inserta est animae rationali notitia sui, eo quod anima sibi praesens est et seipsa cognoscibilis; sed Deus praesentissimus est ipsi animae et se ipso cognoscibilis: ergo inserta est ipsi animae notitia Dei sui» [37].

[34] *De myst. Trinit.* I a.1.
[35] *Itin.* IV 1.
[36] I *Sent.* 3,1,1,2; 8,1,1;2.
[37] *De myst. Trin.* I a.1: BAC V 98.

1.ª *La primera vía* (psicológica) procede en el supuesto de que la idea de Dios es naturalmente innata en toda alma racional. El hombre es imagen de Dios. Luego, al contemplar al hombre, en cierto modo contemplamos a Dios. En el alma de todo hombre existe un deseo innato de la sabiduría (suma verdad), de la felicidad (sumo bien) y de la paz (ser eterno e inmutable). Pero no se puede desear sino aquello que de alguna manera se conoce. Sería imposible aspirar ni amar una cosa que nos fuera totalmente desconocida. Luego, si deseamos esas cosas, es porque de alguna manera las conocemos. Ahora bien: la Sabiduría eterna es Dios, la Felicidad eterna es Dios, y la Paz eterna es Dios, que es el ser eterno e inmutable. Por lo tanto, al desear esas cosas, implícitamente deseamos a Dios. Pero, no hallándose en ningún objeto de la tierra, al existir en nosotros ese presentimiento de un objeto en el cual se realizan, nos revela en nuestra alma el conocimiento de una realidad que no puede ser otra que el mismo Dios. Luego Dios existe, y una prueba de su existencia es el conocimiento innato que de El tenemos en nuestra alma. Dios es a la vez la verdad suprema, el objeto de nuestra felicidad y el único que puede proporcionarnos la paz en su plenitud. Por lo tanto, el alma, al conocerse a sí misma, conoce también a Dios. Y así, los idólatras se equivocan en el *quid est* Deus, pero aciertan en el *an sit*.

2.ª *La segunda vía* (física) es una modalidad de la anterior. Las criaturas son sombras o vestigios de la acción de Dios en el mundo. Luego, contemplando las criaturas, contemplamos la huella de Dios en sus obras; y así, de la obra ascendemos al artífice que la creó.

El proceso es el siguiente: «Omne verum quod clamat omnis creatura, est verum indubitabile. Sed Deum esse clamat omnis creatura. Ergo Deum esse est verum indubitabile». La menor se prueba por diez razones o *suppositiones per se notae*, que San Buenaventura desarrolla con una argumentación concisa, vigorosa y apretadamente dialéctica: «1.º Si est ens posterius, est ens prius. 2.º Si est ens ab alio, est ens non ab alio. 3.º Si est ens possibile, est ens necessarium. 4.º Si est ens respectivum, est ens absolutum. 5.º Si est ens diminutum sive secundum quid, est ens simpliciter. 6.º Si est ens propter aliud, est ens propter seipsum. 7.º Si est ens per participationem, est ens per essentiam. 8.º Si est ens in potentia, est ens in actu. 9.º Si est ens compositum, est ens simplex. 10. Si est ens mutabile, est ens immutabile». «Ex his igitur decem suppositionibus necessariis et manifestis infertur, quod omnes entis differentiae sive partes inferunt et clamant Deum esse».

Aparentemente esta vía es semejante a las tomistas por la causalidad y por la contingencia de los seres, que reclaman una causa necesaria. Pero, aunque San Buenaventura utiliza esos mismos principios, en el fondo les da un sentido muy distinto. Supone que la idea de Dios es innata o cuasi innata en nuestras almas, aunque de hecho se halle oscurecida por las pasiones y el pecado original. Pero la consideración de las propiedades de los seres, por una parte, su imperfección, su movilidad, su composición, su contingencia, etc., y por otra el orden, la belleza, la proporción, la armonía, la belleza y la hermosa disposición de las cosas del mundo, sirven para despertar en nuestra alma la idea de Dios, es decir, contribuyen a revelarnos explícitamente lo que ya estaba implícito en nuestra inteligencia. Así, la naturaleza entera confirma esa idea y proclama la existencia de Dios.

3.ª *En la tercera vía* (ontológica) San Buenaventura da acogida al argumento de San Anselmo. El procedimiento varía un poco en los distintos pasajes, pero consiste fundamentalmente en fijarnos reflexivamente en el *concepto* que tenemos de Dios, bien se trate de una idea innata o de un conocimiento adquirido por reflexión o por la fe. Una vez que nos hayamos penetrado bien de ese *concepto* de Dios, como sumo Ser *(Sentencias, Itinerario)*, como suma Bondad o suma Verdad *(De mysterio Trin.)*, y de la perfección que implica el *sujeto* Dios, no podemos menos de aplicarle el *predicado* de la existencia. «Si Deus est Deus, Deus est; sed antecedens est adeo verum quod non potest cogitari non esse; ergo Deum esse est verum indubitabile» [38].

Así, estas proposiciones: *Deus est*, *Summa Veritas est*, *Summa Bonitas est*, resultan evidentes a cualquiera que reflexione sobre ellas, sólo con comparar el predicado con el sujeto. La existencia es un predicado necesario del sujeto Dios. O sea, que en el sujeto *Dios* se incluye el predicado de la *existencia*. Por lo tanto, basta con enunciar la proposición: *Dios existe* (Deus est), para que de la simple consideración de los términos salte la evidencia inmediata en nuestro entendimiento. «Deus sive summa veritas est ipsum esse... (cuius) praedicatum (= est) clauditur in subiecto (= Deus)» [39]. «Concedendum est igitur quod tanta est veritas divini esse, quod cum assensu non potest cogitari non esse nisi propter ignorantiam cogitantis, qui ignorat quid est quod per nomen Dei dicitur» (ibid.). «Sic igitur, his praesuppositis, intellectus intelligit et dicit, primum esse est, et nulli vere convenit nisi primo esse, et ab

[38] *De myst. Trin.* I a.1 29.

[39] I *Sent.* 8,1: I 155.

ipso omnia habent esse, quia nulli inest praedicatum nisi primo esse»[40].

Ciertamente que en el sujeto *Dios* está incluido el predicado *existe*. Mas para poder afirmar la existencia de la esencia divina, primero sería preciso conocer esa esencia, y ésta no es evidente a nuestro entendimiento. Si conociéramos intuitivamente la esencia de Dios o tuviéramos de ella un concepto adecuado, veríamos intuitivamente su existencia, o por lo menos la deduciríamos facilísimamente. Pero el procedimiento posible a la inteligencia humana, que no ve intuitivamente a Dios, tiene que ser inverso. Primero es preciso demostrar la existencia de Dios, lo cual es fácil. Y después formular sus atributos y llegar a formar, en cuanto sea posible, un *concepto* de la esencia divina, lo cual es dificilísimo y sólo se llega a hacerlo de una manera imperfecta, en cuanto cabe dentro de la limitada capacidad del entendimiento humano.

Una vez establecida la existencia de Dios como Ser sumo y «optimum quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potest», le es muy fácil a San Buenaventura soltar las riendas a las efusiones de su amor, enumerando elocuentemente sus atributos: Ser, Vida, Potencia, Luz increada, Poder, Bondad, Verdad, etc.

8. **Ejemplarismo.** San Buenaventura acoge plenamente el ejemplarismo agustiniano. Gilson lo califica como «la esencia misma de la metafísica de San Buenaventura». La razón de la creación y de las perfecciones de los seres está en las ideas existentes en la inteligencia divina, modelos o arquetipos ejemplares en los cuales se hallan en toda su pureza y plenitud las esencias y perfecciones de todos los seres posibles.

Esas ideas, o razones eternas, existen en Dios en número infinito, pero no se distinguen realmente *(secundum rem)* entre sí ni de la esencia divina, sino sólo *secundum rationem intelligendi*[41]. «Divinus intellectus, sua summa veritate omnia aeternaliter exprimens, habet aeternaliter omnium rerum similitudines exemplares, quae non sunt aliud ab ipso, sed sunt quod est essentialiter»[42]. «Idea in Deo dicit similitudinem, quae est ratio cognoscendi; illa autem secundum rem est ipsa divina veritas; et quia illa est una, patet, quod secundum rem omnes ideae unum sunt. Et hoc dicit Augustinus expresse, quod in illa arte omnia sunt unum»[43]. Esas ideas son no sólo la razón del ser, sino también del conocimiento de todas las cosas, las

[40] *In Hexaem.*, V 31: BAC III 296; *Itin.* V 3,6: VI 2,3.
[41] I *Sent.* 35,1,3: I 608.
[42] *De scientia Christi*, II concl.: BAC II 130-172. [43] I *Sent.* 35,1,2.

cuales son más verdaderas y cognoscibles en la esencia divina que en sí mismas. En la esencia divina nos veríamos mejor que en nosotros mismos [44].

Las ideas divinas pueden tomarse en sentido *activo* y *pasivo*: «Sicut exemplar secundum proprietatem vocabuli dicit expressionem per modum activi, —unde exemplar dicitur ad cuius imitationem fit aliquid—sic e contrario imago per modum passivi, et dicitur imago quod alterum exprimit vel imitatur» [45]. En sentido activo son los arquetipos o modelos *(exemplar)* en los cuales están representadas todas las cosas posibles que la potencia infinita de Dios puede sacar de la nada. La esencia divina es imitable *ad extra* de infinitas maneras posibles. Y asimismo en cuanto que son los principios causales de la acción divina *(ars, ratio)*, que produce en la realidad seres correspondientes a los modelos eternos. Por eso, las ideas son «similitudo rei per quam cognoscitur et producitur».

En sentido pasivo, todas las criaturas del mundo son, a su modo y en diversos grados, semejanzas de Dios, participaciones o imitaciones, lejanas e imperfectísimas, de las perfecciones divinas. «Omnis enim creatura ex natura est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo» [46]. «Creatura non est nisi sicut quoddam simulacrum sapientiae Dei, et quoddam sculptile» [47]. Pero en esta participación de las ideas ejemplares o razones eternas hay diversos grados:

1.º *Sombras*, cuando la representación es lejana y confusa.

2.º *Huellas* o *vestigios*, cuando la representación es lejana, pero algo más distinta, procedente de una causalidad divina general. San Buenaventura señala 21 vestigios de Dios en las criaturas [48].

3.º *Imágenes*, cuando la representación es próxima y distinta, como sucede en el alma del hombre, que es la criatura más perfecta del mundo visible, creada por Dios a semejanza suya, y en la cual ha impreso su imagen: «Esse imaginem Dei non est homini accidens, sed potius substantiale, sicut esse vestigium nulli accidit creaturae» [49].

4.º *Semejanza* (similitudo), que propiamente corresponde a la gracia divina. «Imago nominat quamdam configurationem et ita importat figuram quae est quantitas in qualitate, vel qualitas in quantitate; similitudo vero dicitur rerum differen-

[44] *In Hexaem.* XII 12-15.
[45] I *Sent.* 31,2,1,1: I 540.
[46] *Itin.* II 12.
[47] *In Hexaem.* XII 14.
[48] *Itin.* I 14: II 1-10.
[49] II *Sent.* 16,1,2 fund.4: II 397. Cf. *Reductio artium ad Theol.* 12.

tium eadem qualitas»[50]. «Omnis creatura est *vestigium*, quae est a Deo; omnis est *imago*, quae cognoscit Deum; omnis est sola *similitudo* in qua habitat Deus»[51].

9. **La creación.** El Ser supremo tiene como atributo inseparable la Bondad, la cual es esencialmente difusiva de sí misma: «Nam bonum dicitur diffusivum sui; summum igitur bonum summe diffusivum est sui»[52]. Esta difusividad es doble: una hacia dentro, eterna, actual y consustancial, de la cual resultan las tres divinas personas de la Santísima Trinidad: «per summam boni communicabilitatem necesse esse Trinitatem Patris et Filii et Spiritus Sancti»[53]. Y otra hacia fuera, mediante la creación, de la cual resultan todas las cosas del mundo.

Siendo Dios un ser espiritual e inteligencia absoluta, todo cuanto produce lo hace por medio de ideas [54]. Dios realiza la creación por medio de sus ideas ejemplares *(rationes aeternae)*, las cuales quedan impresas en las cosas de manera más o menos perfecta, pero siempre suficiente para revelar la acción divina. En este sentido puede decirse que Dios es la *forma de todas las cosas*, en cuanto que las formas propias de éstas son imitaciones del ejemplar supremo que existe en la esencia de Dios. Así es Dios más presente e íntimo a las cosas que las cosas a sí mismas. «Haec autem sempiternae rationes non sunt rerum essentiae verae et quidditates, cum non sint aliud a creatore; creatura autem et creator necessario habent essentias differentes; et ideo necesse est quod sint formae exemplares ac per hoc ipsarum rerum similitudines repraesentativae»[55]. El mundo es, pues, una imitación deficiente de Dios, reflejo lejano de su hermosura [56]. «Est enim pulchritudo magna in machina mundana, sed longe maior in Ecclesia pulchritudine sanctorum charismatum adornata, maxima autem in Ierusalem superna, supermaxima autem in illa Trinitate summa et beatissima»[57].

En virtud del ejemplarismo, la naturaleza es una revelación de Dios, una escala que conduce a El, una representación, un reflejo de su esencia, su belleza y sus maravillas. Un libro en el cual las criaturas nos hablan de la perfección y de la magnificencia de su Creador: «Creatura mundi est quasi qui-

[50] II *Sent.* 16,2,3.
[51] *De scientia Christi* IV concl.: BAC II p.200.
[52] *Itin.* VI 2.
[53] Ibid.
[54] II *Sent.* 1,1,1 ad 3: II 176.
[55] *De scientia Christi* II.
[56] II *Sent.* 1,2,12.
[57] *Brevil.* prol. § 3,3.

dam liber, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix» [58].

El ejemplarismo es en San Buenaventura, no sólo la razón ontológica del ser de las cosas, sino también la de su conocimiento: «In summe simplici, idem est omnino ratio essendi et cognoscendi» [59]. «Et ideo (ideae exemplares, seu rationes aeternae) cognoscendi rationes sunt, quia cognitio, hoc ipso quod cognitio, assimilationem dicit et expressionem inter cognoscentem et cognoscibile» [60].

Las ideas ejemplares son el fundamento de la verdad ontológica de las cosas: «Haec similitudo est ratio expressiva cognoscendi, non tantum universale, sed etiam singulare, quamvis ipsa non sit universalis, nec singularis, sicut nec Deus» [61]. Por esto la verdad perfecta solamente puede darse plenamente en Dios y en sus ideas divinas. En el entendimiento humano no puede darse verdad perfecta, porque sólo conoce cosas creadas, que son nada más reflejos, semejanzas o imitaciones de las ideas.

10. **Hilemorfismo universal.** A la suma simplicidad de la esencia divina se contrapone la composición de los seres creados. En Dios, acto puro, se identifican el *quod est* y el *quo est*, el *ens* y el *esse*, el *esse* y el *operari* [62]. En cambio, todas las criaturas se componen de acto y potencia, de esencia y existencia, de materia y forma. «Nulla creatura est actus purus, quia in omni creatura, ut dicit Boethius, differt quo est et quod est; ergo in omni creatura est actus cum possibili». «Si ergo dicatur simplicitas per privationem compositionis, sic proprium est solius Dei in ratione substantiae, quia nulla alia substantia est quae non habeat compositionem ex possibili et actuali saltem» [63].

Se ha discutido si San Buenaventura admite la distinción real entre esencia y existencia en los seres creados. De hecho no sólo menciona la consabida distinción boeciana entre *quod est* y *quo est*, sino también entre ser *posible* y *actual*, es decir, entre acto y potencia y entre el *ens* y el *esse*. «Individuum habet *esse*, habet etiam *existere*. Existere dat materia formae, sed essendi actum dat forma materiae» [64].

Pero, además, como Alejandro de Hales, admite otra composición en todo ser creado, incluso en los ángeles y en las

[58] *Brevil.* II c.12,1: BAC I 282.
[59] I *Sent.* 26,1,3: I 457.
[60] *De scientia Christi* II concl.
[61] I *Sent.* 35,1,4 concl.
[62] *De myst. Trin.* q.4 a.1.
[63] I *Sent.* 8,2,1,2.
[64] II *Sent.* 3,1,2,3; L. Veauthey, *S. Bonaventurae philosophia christiana* (Roma 1943) p.142-143.

almas humanas, que es la de materia y forma. «Solus Deus est immaterialis». «Nulla substantia per se existens, sive corporalis sive spiritualis, est pure forma nisi solus Deus» [65]. «Et ideo illa positio videtur mihi verior esse, scilicet quod in angelo sit compositio ex materia et forma» [66].

a) *La materia.* Esta opinión de San Buenaventura obedece a su concepto de materia. Para él, la materia es ante todo principio de limitación: «Principium omnis limitationis est materia, vel aliquid materiale» [67]; de potencia y de posibilidad, «ens omnino in potentia est» [68]; «materia vero dicit ens omnino in potentia» [69]. Es, por lo mismo, el principio de la multiplicidad, o de la multiplicación de los seres.

Así, pues, la materia, tal como fue creada en el principio por Dios, no dice más que pura potencia e indeterminación, pues es anterior a todas las formas, y neutra o indiferente para recibir una forma corpórea o espiritual. Por consiguiente, no es, de suyo, ni corpórea ni espiritual. Estas diferencias le sobrevienen posteriormente por razón de la clase de forma que se le sobreañade. «Materia in se considerata nec est spiritualis nec corporalis, et ideo capacitas consequens essentiam materiae indifferenter se habet ad formam sive spiritualem sive corporalem» [70]. Toda la diversidad viene de la forma. En este sentido, la materia primordial es numéricamente una, en cuanto que en sí misma no tiene absolutamente ninguna determinación a ser ninguna cosa concreta. «Unde dicitur una numero, quia est una sine numero, quemadmodum ovis carens signo, respectu ovium habentium signum, dicitur *signata:* per hunc modum intelligi potest materia numero una» [71]. No obstante esta indeterminación absoluta de la materia primordial, San Buenaventura afirma que la «materia in diversis suis partibus quamdam diversitatem imperfectam habebat, non ex diversis actibus completis, sed magis appetitibus ad diversa» [72].

b) *La forma.* A la materia primordial indeterminada le sobrevienen las formas, espirituales o corpóreas, que la determinan. Las formas espirituales son simples, inextensas, indivisibles, no sujetas a la localización. En ellas la materia queda penetrada, saturada y como absorbida por la forma espiritual [73]. No obstante, son mudables: «In angelis enim et alia quaelibet creatura, est compositio essentialis, et variatio et mutatio mul-

65 II *Sent.* 23,2,1: II 317.
66 II *Sent.* 3,1,1,1: II 91.
67 *De myst. Trin.* q.4 a.1.
68 II *Sent.* 3,1,1,3 concl.: II 100.
69 II *Sent.* 18,1,3 ad. 4: II 439.
70 II *Sent.* 3,1,4,2 ad 3: II 98.
71 II *Sent.* 3,1,1,2: II 97.
72 II *Sent.* 12,1,3 concl.: II 300.
73 II *Sent.* 3,1,1,1.

tiplex, quia nulla creatura est purus actus». Toda esencia creada se compone, por lo tanto, de dos principios, uno activo (forma), y otro pasivo (materia), «et hoc tollere a creatura est... dicere quod creatura sit purus actus et non habet compositionem»[74]. De la unión de la materia y la forma, mediante un aglutinante *(glutinum)* resultan todas las sustancias creadas, en lo cual, devotamente, ve San Buenaventura un vestigio de la Santísima Trinidad[75].

c) *La luz, primera forma sustancial.* San Buenaventura da plena acogida al concepto de la luz como primera forma sustancial, tanto de los cuerpos como de los espíritus, que ya hemos visto en Guillermo de Alvernia, Roberto Grosseteste, en el *Liber de intelligentiis* y Alejandro de Hales.

La luz se dice con más propiedad de las cosas espirituales que de las corpóreas, y sobre todo de Dios, que es la Luz por excelencia: «Lux dicitur magis proprie de spiritualibus quam de corporalibus... Propriissime enim Deus lux est et quae ad ipsum magis accedunt, plus habent de natura lucis»[76].

Es el mejor símbolo de Dios: «Lux inter omnia corporalia maxime assimilatur luci aeternae». Solamente Dios es luz pura, y pura forma: «Nulla substantia est pura forma, nisi solus Deus: satis planum est quod nullum corpus potest esse pura forma»[77].

No es un accidente, sino la primera forma sustancial que se une a la materia prima, dándole el ser y la actividad. Es la primera forma primordial y general, a la cual se sobreañaden todas las demás formas particulares: «Et quoniam duplex est informatio materiae corporalis, quaedam generalis, quaedam specialis: generalis per formam communem omnibus corporibus, et haec est forma lucis, specialis per alias formas sive elementares sive mixtionis». En cuanto forma no puede existir por sí sola, sino que requiere estar unida a alguna materia: «Si ergo lux formam dicit non potest esse lux ipsum corpus, sed aliquid corporis». Es una forma sustancial, nobilísima,

[74] *In Hexaem.* II 24.

[75] *In Hexaem.* II 23-24: «In substantia autem est altius vestigium, quod repraesentat divinam essentiam. Habet enim omnis creata substantia *materiam, formam, compositionem:* originale principium seu *fundamentum, formale complementum* et *glutinum;* habet substantiam, virtutem et operationem. Et in his repraesentatur mysterium Trinitatis: Pater, origo; Filius, imago; Spiritus sanctus, compago... Et hoc tollere a creatura est tollere ab ea repraesentationem Trinitatis».

[76] II *Sent.* 13,1 obj.3.

[77] II *Sent.* 13,2,1. Es posible que este concepto de la luz como forma primordial provenga de una interpretación del Génesis: «Dividió Dios la luz de las tinieblas».

común a todas las cosas corpóreas, a las cuales confiere la corporeidad: «Verum est enim, quod lux, cum sit forma nobilissima inter corporalia, sicut dicunt philosophi et sancti... est substantialis forma». «Lux est natura communis, reperta in omnibus corporibus, tam caelestibus quam terrestribus».

El grado de perfección de los seres depende de su mayor o menor participación de la forma luminosa. «Lux est forma substantialis corporum secundum cuius maiorem et minorem participationem corpora habent verius et dignius esse in genere entium. Unde nobilissimum corporum sicut est empyreum illud, est praecipue luminosum, infimum vero, sicut terra, maxime est opaca; intermedia vero secundum quod sunt magis et minus nobiliora, participant plus et minus» [78]. En virtud de estos grados de participación de la luz, distingue San Buenaventura tres géneros de cosas: primero, lo *luminoso puro*, que es el cielo empíreo; segundo, lo *diáfano*, que son todos los cuerpos intermedios, y tercero, lo *opaco*, que es la tierra. Los cielos se distinguen también por su grado de luminosidad. El primero es el *empíreo* (uniformis, immobilis, lux pura, totaliter lucidum). El segundo, el *cristalino* (uniformis, mobilis, totaliter diaphanum). Y el tercero el *firmamento* (difforme in partibus seu multiformis, mobilis, partim lucidum et partim diaphanum).

La luz se difunde por los espacios y llena el mundo entero mediante el aire, que le sirve de vehículo. De la penetración de la luz en la materia provienen los cuatro elementos, cuya fuerza de dilatación o de expansión es tanto más grande cuanto mayor es su grado de participación de la luz. La tierra es el elemento más concentrado y pesado. Le sigue el agua, después el aire y, finalmente, el fuego, cuya fuerza de expansión llega hasta los últimos confines del mundo sensible [79].

La naturaleza luminosa de los cuerpos se comprueba por la experiencia. Basta con frotar o pulir un cuerpo cualquiera para que se convierta en luminoso: «Et quod omnia corpora natura lucis participent, hoc satis de plano ostendunt, quia vix est corpus opacum, quin per multam tersionem et politionem possit effici luminosum, sicut patet cum de cinere fit vitrum et de terra carbunculus» [80].

[78] II *Sent.* 13,2,2. [79] II *Sent.* 13,3,1 ad 1.

[80] II *Sent.* 13,2,2. «La doctrine selon laquelle tout corps est lumière dans le fond même de son être permet à Bonaventure de souligner son interprétation optimiste du monde, d'exalter la beauté et la parenté divine de l'univers, et de légitimer les transports d'amour divin que S. François d'Assise éprouvait pour la plus humble des créatures. A un autre point de vue, le caractère lumineux qu'on trouve dans tout corps sera logiquement

d) *Pluralidad de formas.*—A pesar de la perfección atribuida a la forma luminosa, común a todos los seres corpóreos, San Buenaventura no la considera suficiente para explicar la diversidad de los seres y la variedad de sus operaciones [81].

Las formas bonaventurianas no son cerradas, sino abiertas. Cada una da a la materia la perfección que le corresponde en su propio orden, pero al mismo tiempo la dispone y habilita para seguir recibiendo otras formas de categoría superior. «Insanum est dicere, quod ultima forma addatur materiae primae sine aliquo, quod sit dispositio vel in potentia ad illam, vel nulla forma interiecta» [82].

Así, pues, en todo compuesto corpóreo existe una pluralidad de formas sustanciales, escalonadas conforme al orden de los grados de ser, y que se complementan unas a otras. Todos los cuerpos, tanto celestes como terrestres, poseen una forma sustancial primera y fundamental, que es la luz, común a todos los seres materiales, la cual les confiere la corporeidad. A esta primera forma común se añaden después otras propias, específicas y determinantes: la forma *elemental* en los elementos, las formas de los mixtos, y, siguiendo el orden de perfección de los seres, las formas *vegetativa*, *sensitiva* e *intelectiva*, que es la propia del hombre, cuya alma racional es creada especialmente por Dios. La última perfección de los seres proviene de la forma *completiva*, que le da la determinación específica y cierra su unidad. «Nobilissima forma in unaquaque re est forma ultima» [83]. El hombre, aunque compuesto, es, sin embargo, uno por esencia *(cum homo sit unus per essentiam)*, porque, aunque las formas inferiores no se destruyen, sin embargo quedan reducidas a unidad por la forma superior.

e) *Las razones seminales.*—A las fluctuaciones que hemos visto en el concepto de forma sustancial responden otras semejantes al tratar de coordinarlo con la pura potencialidad de la materia prima. Unas veces afirma terminantemente que es pura

mis en relation avec le phénomène de la connaissance, activité de nature lumineuse, elle aussi, qui facilitera les transports mystiques de l'âme» (M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale* II p.118).

[81] II *Sent.* 13,2,2 ad 5.

[82] *In Hexaem.* IV 10.

[83] II *Sent.* 14,2,2,1 ad 4. «Et quoniam duplex est informatio materiae corporalis, quaedam *generalis*, quaedam *specialis*—generalis per formam communem omnibus corporibus, et haec est forma lucis; specialis vero per alias formas, sive elementales, sive mixtionis» (II *Sent.* a.13, divisio textus). «Appetitus materiae inclinat eam ad formam, et facit eam habilem ut coniungatur formae mediantibus dispositicnibus; non quod illae dispositiones perimentur, immo magis complentur sive in corpore humano, sive in aliis» *(In Hexaem.* II 2).

potencia. Otras dice que, más que potencia, es principio de potencialidad. Otras distingue entre materia abstracta y concreta. La primera es pura potencia; la segunda, no [84].

San Buenaventura utiliza su concepto de materia para explicar la creación del mundo, añadiéndole la teoría agustiniana de las «razones seminales». La creación es propia y exclusiva de Dios. Las demás causas eficientes son productoras, pero no creadoras. Sólo Dios es capaz de sacar las cosas de la nada. En cambio, la acción de las demás causas solamente alcanza a poner en acto lo que ya estaba en potencia en la materia creada por Dios. «Triplex est agens: Deus, natura et intelligentia. Ista sunt agentia ordinata ita quod primum praesupponitur a secundo et secundum a tertio. Deus enim operatur a nihilo, natura vero non facit ex nihilo sed ex ente in potentia, ars supponit operationem naturae et operatur super ens completum: non enim facit lapides sed domum de lapidibus... Agens per naturam producit sibi similem formam solum secundum speciem vel ideam vel exemplar» [85].

El orden de la creación es el siguiente. Dios creó primeramente la materia universal con una forma imperfecta e incompleta, pero en potencia para otras formas más perfectas y completas que le sobrevienen o pueden sobrevenirle bajo la acción de las causas eficientes («Terra erat inanis et vacua», Gen 1,2). Pero al mismo tiempo introdujo en la materia las formas de todas las cosas futuras, no en acto, sino a manera de gérmenes, que permanecen en estado latente o virtual, en espera de que llegue el momento de desarrollarse bajo la acción de las causas eficientes, las cuales no hacen más que poner en acto las formas contenidas en la potencia de la materia. De esta manera la materia viene a ser una especie de *seminarium inditum*, en que se contienen los gérmenes de todas las cosas futuras. «Aliae formae naturales non ex nihilo producuntur, sed ex aliqua potentia activa in materia, ex qua fiunt tamquam ex seminario» [86]. «Materia illa producta est sub aliqua forma, sed illa non erat forma completa nec dans materiae esse completum: et ideo non sic formabat quin adhuc materia diceretur esse informis, nec appetitum materiae adeo finiebat quin materia adhuc alias formas appeteret; et ideo dispositio erat ad formas ulteriores» [87].

Las razones seminales concurren activamente con las causas eficientes a la producción de nuevos seres: «Cum satis

[84] II *Sent.* 3,1,1; 12,1,3. Cf. VEAUTHEY, art. cit., 154-158.
[85] II *Sent.* 7,2,2,2.
[86] II *Sent.* 18,1,3.
[87] II *Sent.* 12,1,3 concl.

constet rationem seminalem esse potentiam activam, inditam materiae; et illam potentiam activam constet esse essentiam formae, cum ex ea fiat forma mediante operatione naturae, quae non producit aliquid ex nihilo»[88]. De esta manera Dios es el único creador del mundo y de todas las cosas. Si bien San Buenaventura se aparta de San Agustín en que no pone esta creación *simul*, sino distribuida en el transcurso de los seis días.

f) *El principio de individuación.*—El individuo corpóreo completo es un *hoc-aliquid*, es decir, una sustancia particular, numéricamente distinta de todas las demás, que ocupa una posición en el espacio y en el tiempo *(hoc)* y que tiene, además, una esencia determinada, distinta de cualquier otra *(aliquid)*. En el individuo corpóreo entran dos principios, uno determinable (materia) y otro determinante (forma).

a) La materia por sí sola no es principio de individuación. Es el fundamento de la localización espacial y de la sucesión temporal, pero por su misma indeterminación no puede ser lo que constituye el individuo. «Quomodo materia, quae omnibus est communis, erit principale principium et causa individuationis et causa distinctionis, valde difficile est videre» [89]. La materia es «aliquid quod non est omnino aliquid nec omnino nihil, sed quod est medium inter aliquid et nihil» [90]. Tiene unidad y es idéntica en todos los seres corpóreos. Por lo mismo no sirve para distinguirlos. Puede ser una condición *sine qua non*, pero no causa total de la individuación: «causa sine qua non, non autem tota causa. Nec tamen ita potest attribui materiae personalis discretio, sicut individuatio, propter hoc quod dicit dignitatem quae principalius respicit formam» [91].

b) Tampoco la forma es por sí sola principio de individuación. Porque el individuo no es ni materia sola ni forma sola, sino que la materia necesita ser determinada por la forma, y la forma necesita existir en la materia como en su sujeto. Hay muchos individuos que tienen la misma forma, y, por lo tanto, no basta para distinguirlos. «Rursus, quomodo forma sit tota et praecipua causa numeralis distinctionis, valde difficile est capere, cum omnis forma creata, quantum est de sui natura, nata sit habere aliam similem» [92].

c) Por lo tanto, el individuo resulta de la unión actual *(coniunctio, appropriatio)* de la materia y de la forma. «Indivi-

[88] II *Sent.* 7,2,1,1.
[89] II *Sent.* 3,1,2,3 concl.
[90] II *Sent.* 3,1,1,2 f.1.
[91] II *Sent.* 3,1,2,3.
[92] II *Sent.* 3,1,2,3 concl.

duum igitur in creaturis consurgit ex duplici principio». «Ideo est tertia positio satis planior, quod individuatio consurgit ex actuali coniunctione materiae cum forma».

11. **Antropología.** El hombre es un ser compuesto. Consta, por una parte, de cuerpo material, dotado del acto de la primera forma de corporeidad (luz), y de las formas de los elementos y mixtos; y por otra, de alma espiritual, la cual, a su vez, lo mismo que los ángeles, tiene su propia forma y materia espirituales, constituyendo una sustancia completa, un individuo sustancial, independientemente del cuerpo al cual le corresponde unirse. «Licet anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma» [93].

a) *El alma.*—En cuanto al origen del alma, rechaza la preexistencia y el traducianismo, defendiendo la creación inmediata por Dios *ex nihilo* en cada caso particular, apropiando las almas a su germen orgánico. Dios crea las almas y las ordena para ser unidas a un cuerpo. Se unen al embrión en cuanto éste tiene la suficiente organización para ejercer las funciones vegetativas.

El alma informa y da la vida al cuerpo *(corpus vivit anima)*. Su unión es inmediata, aunque se trata de dos sustancias completas, cada una en su orden. Entre ellas existen relaciones, que San Buenaventura expresa de la siguiente manera: «Ad illud quod obiicitur, quod compositum ex materia et forma est ens completum et ita non venit ad constitutionem tertii; dicendum quod hoc non est verum generaliter, sed tunc, quando materia terminat omnem appetitum formae, et forma omnem appetitum materiae... Licet autem anima humana rationalis compositionem habeat ex materia et forma, appetitum tamen habet ad perficiendam corporalem naturam, sicut corpus organicum ex materia et forma compositum est et tamen habet appetitum ad suscipiendam animam» [94].

b) *Las potencias.*—En cuanto a las potencias del alma, adopta una posición intermedia. El alma posee distintas poten-

[93] II *Sent.* 17,1,2. El alma, como el ángel, se compone también de acto y potencia, de esencia y existencia. «Et hoc modo intelligo in angelis compositionem *potentiae* et *actus*, et de *quo est* et *quod est*, et similiter in anima. Unde angelus vel anima potest dici quidditas vel natura vel forma simplex, inquantum eorum quidditas non componitur ex diversis; sed tamen advenit ibi compositio horum duorum, scilicet *quidditatis* et *esse*» (II *Sent.* 8,5,2, solutio). «Anima rationalis, cum sit *hoc aliquid* et per se nata subsistere et agere et pati, movere et moveri, quod habet intra se *fundamentum* suae existentiae et *principium materiale*, a quo habet *existere*, et *formale*, a quo habet *esse*» (II *Sent.* 17,2 concl., c.3).

[94] II *Sent.* 17,1,2.

cias, consustanciales a ella. No se identifican radicalmente con la misma esencia del alma, pero tampoco se distinguen totalmente como simples accidentes. El alma es imagen de Dios, y así existe en ella la imagen trinitaria en sus tres potencias: memoria, entendimiento y voluntad [95].

La voluntad es una potencia nobilísima. «Ista affectio amoris nobilissima est inter omnes quoniam plus tenet de ratione liberalitatis... Unde nihil in creaturis est considerare ita deliciosum sicut amorem mutuum et sine amore nullae sunt deliciae» [96].

El entendimiento tiene varias modalidades. Uno es el especulativo *(ratio superior)* y otro el práctico *(ratio inferior, diiudicatio)*. Otros dos modos o aspectos son el *agente* y el *posible*. Ambos son «aliquid animae», «duae intellectus differentiae». Pero rechaza expresamente que Dios sea el entendimiento agente: «Iste modus, etsi verum ponat et fidei catholicae consonum, nihil tamen est ad propositum: quia cum animae nostrae data sit potentia ad alios actus, sic Deus, quamvis sit principalis operans in operatione cuiuslibet creaturae, dedit tamen cuilibet vim activam, per quam exiret in operationem propriam» [97].

Pero el entendimiento humano tiene un campo limitado que pertenece al orden de las cosas sensibles. «Intrat igitur... in animam humanam per apprehensionem totus iste sensibilis mundus» [98]. En cambio, hay realidades superiores que no pueden entrar por las puertas de los sentidos. «Simplices formae non possunt introire per portas sensuum et sensibilium phantasias». Para percibirlas es necesaria una iluminación especial de Dios, el cual es, por otra parte, el *primum cognitum* de nuestro entendimiento. «Esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus. Sed hoc non est *esse particulare*, quod est *esse* arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec *esse analogum*, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est *esse divinum*» [99].

c) *El conocimiento.*—San Buenaventura distingue tres luces concatenadas entre sí: la divina, la de los principios y la humana. La luz divina *(ratio aeterna)* no mueve la razón humana sino por medio de los principios. «Ratio aeterna non sola movet ad cognoscendum, sed cum virtute principiorum» [100]. «Principia creata, quae aliquo modo sunt media cognoscendi,

[95] II *Sent.* 24,1,2,1; *Itin.* III 5.
[96] I *Sent.* 10,1,2.
[97] II *Sent.* 24,1,2,4.
[98] *Itin.* II 4.
[99] *Itin.* III 3: V, 3.
[100] *De scientia Christi* IV ad 16.

licet non sine illis rationibus possunt perspicue et sine velamine a nostra mente videri» [101]. «Unde licet illa principia sint aliquo modo ratio cognoscendi, non propter hoc excludunt illam rationem cognoscendi primam a nostra cognitione, sicut nec excludunt in actu essendi a creatione» [102].

Pero en San Buenaventura no hay propiamente abstracción, en el sentido aristotélico. Aunque el conocimiento resulta de una labor combinada entre el elemento sensible (sentidos, fantasía) y el inteligible (razón inferior), sin embargo, esta última es a su vez iluminada por la razón superior, poseedora del conocimiento de las «razones eternas». En último término, todo depende de la iluminación divina. No se trata de obtener un concepto universal de las cosas, abstrayéndolas de sus condiciones de particularidad y mutabilidad, sino de apreciar la correspondencia entre el objeto, tal como lo conocen los sentidos y tal como se halla en las razones eternas, o, si se quiere, de proyectar la luz elevadora del entendimiento sobre los datos suministrados por los sentidos y la imaginación [103].

Por esto defiende una iluminación de Dios, no sólo general, sino especial en cada caso concreto. «Praetera, illa lucis influentia aut est generalis, quantum Deus influit in omnibus creaturis, aut est specialis, sicut Deus influit per gratiam. Si est generalis: ergo Deus non magis debet dici dator sapientiae quam fecundator terrae, nec magis ab eo diceretur esse scientia quam pecunia... quae omnia sunt absurda» [104]. De este modo, la iluminación divina viene a constituir el principal elemento del conocimiento.

12. **El bonaventurismo.** El pensamiento de San Buenaventura constituye un sistema completo, en que quedan definidas las tesis fundamentales de su escuela. A diferencia de Santo Tomás, que concede a la razón filosófica amplio crédito

101 Ibid., ad 22. 102 Ibid., IV ad 14 et 15.

103 «Le problème de l'abstraction, à vrai dire, ne se pose même pas: il ne s'agit pas de faire sortir d'une espèce individuelle une espèce universelle; il s'agit de faire tomber la lumière des vérités éternelles sur les espèces sensibles pour en faire sortir une *vérité*, ce qui est autre chose» (J. Rohmer, *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine*: AHDLMA 3 [1928] 150). No obstante, San Buenaventura habla en muchos pasajes de la abstracción. «Alia est etiam ratio, quia intellectus per *similitudinem, per quam intelligit*, debet fieri in actu intelligendi; illud autem, quod facit, rem esse in actu, species est et forma. Ideo anima non cognoscit rem, nisi speciem eius et formam sibi imprimat: et hoc non potest esse nisi *illa abstrahatur a materia*» (II *Sent.* 17,1,2 ad 4). Pero es una abstracción «formal», es decir, separando o considerando la «forma» separadamente de la «materia», lo cual es más aviceniano y gundisaliano que aristotélico.

104 *De scientia Christi* IV conclusio: BAC II 198.

en su propio terreno, si bien subordinada a la revelación divina, San Buenaventura se sitúa en un punto de vista más teológico que filosófico, centrado en tres momentos: *exemplaritas* (las ideas de las cosas en la mente divina), *emanatio* (creación del mundo por Dios), *reductio* o *consummatio* (retorno a Dios de los espíritus creados por El). Estos serán también los tres momentos del sistema tomista. Pero, mientras que Santo Tomás se interesa por las cosas tal como son en sí mismas, San Buenaventura se fija principalmente en su relación a Dios. Para Santo Tomás, la filosofía tiene valor propio, mientras que para San Buenaventura es a lo más un paso que hay que trascender rápidamente para pasar a la sabiduría, que consiste en una experiencia directa de lo divino y termina en el amor («gustus vel saporatio est experimentalis boni et dulcis cognitio»). Su finalidad no es detenerse en las criaturas, sino llegar cuanto antes, y lo más directamente posible, a Dios.

No obstante, San Buenaventura tiene también una filosofía, y en ésta se encuentran las tesis que darán ocasión a ásperas controversias y fricciones entre las dos escuelas en lo restante del siglo. A diferencia de Santo Tomás, que estima profundamente a Aristóteles y revaloriza su filosofía, San Buenaventura continúa la línea que ya hemos visto, no tanto en San Agustín cuanto en los victorinos, en Roberto Grosseteste y Guillermo de Alvernia, en la cual, junto con tesis auténticamente agustinianas, se mezclaban otras procedentes del Seudo Dionisio, Avicena e Ibn Gabirol. De aquí resulta un complejo de doctrinas que la escuela franciscana posterior sostendrá contra la tomista. Tales son las razones seminales, la pluralidad de formas, la luz forma primera de corporeidad, el hilemorfismo universal, el autoconocimiento del alma, la intuición inmediata de la existencia de Dios incluida en su concepto, la iluminación divina en el proceso del conocimiento intelectivo, etc. Más que en su aspecto teológico y en su tendencia mística, en que fundamentalmente no pueden menos de coincidir todos los pensadores cristianos, la divergencia entre las dos corrientes, bonaventuriana y tomista, consistirá en ese conjunto de tesis filosóficas, sustituidas por Santo Tomás por otras de inspiración más auténticamente aristotélica, y a las que dará valor por sí mismas, desligadas de su aplicación subsidiaria a la explicación del dogma cristiano. Estas controversias, complicadas por la aparición del peligro del aristotelismo heterodoxo, al que hicieron frente común los dos grandes Doctores, llenarán lo que resta del siglo, y se continuarán en el siguiente, acentuando cada vez más las divergencias, hasta terminar en una triste

decadencia de la escolástica, tan llena de promesas en sus grandes representantes del siglo XIII. Entre las causas que condujeron a ese lamentable resultado, quizá no sería la menos importante el haber perdido de vista el conjunto de los sistemas en que las habían encuadrado sus creadores, desligando de ellos una porción de tesis aisladas, ciertamente importantes, pero haciendo en ellas especial hincapié, sin reparar muchas veces en el espíritu y en el sentido que tienen encuadradas en el panorama total de dos amplias concepciones de la realidad. El progreso quedará estancado, abandonando la investigación hacia adelante y concentrándose el esfuerzo de las escuelas en disputas interminables, no pocas veces estériles [105].

BIBLIOGRAFIA

Ediciones:

Doctoris Seraphici S. Bonaventurae: Opera omnia (Quaracchi 1882-1902) 10 vols.

Obras de San Buenaventura, ed. bilingüe (BAC, Madrid 1945ss).

Estudios:

BETTONI, E., *Natura e sopranaturale nella scuola francescana:* Sophia (1949) fasc.1.

— *S. Bonaventura* (Brescia 1945).

BISSEN, J. M., *L'exemplarisme divin selon S. Bonaventure:* Etudes de phil. méd., IX (París, Vrin, 1929).

CARVALHO E CASTRO, L., *Saint Bonaventure* (París 1923).

D'ALBI, J., *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277* (París 1924).

GILSON, E., *La philosophie de Saint Bonaventure* (París, Vrin, 1924). Trad. española (Buenos Aires, Desclée, 1948).

LAZZARINI, R., *San Bonaventura, filosofo e mistico del Cristianesimo* (Milán 1946).

LONGPRÉ, E., *Bonaventure:* Dict. Hist. Géogr. Ecclés. IX (1937) 741-788.

— *La Théologie mystique de S. B.:* Arch. franc. hist. (1921) 36-108.

LUTZ, E., *Die Psychologie Bonaventuras:* Beiträge VI 4-5 (Münster 1909).

105 «La differenza tra i due grandi scolastici dipende piu che da ogni altra cosa dalla diversa via seguita; il sistema filosofico-teologico nelle grandi linee è unico. Mentre pero S. Bonaventura, formato alla scuola agostiniana ed allo spiritu francescano, in ogni problema vede l'aspetto divino e considera sempre tutto rispetto a Dio, S. Tommaso, seguendo il metodo aristotelico, muove invece dall'esame della natura, che è stata creata da Dio. Da cio le varianti delle rispettive dottrine della conoscenza: il Dottore serafico ne considera piuttosto il divino, l'Angelico il naturale; il primo sembra preoccupato a porre in risalto l'esemplarismo, il secondo invece la natura, che da tale esemplarismo procede. Due aspetti diversi, due vie diverse, ma che, fuori di polemica si integrano scambievolmente» (L. IZZALINI, O. F. M., Cap., *Il principio intelletivo della ragione umana nelle opere di S. Tommaso d'Aquino:* Analecta Gregoriana, vol.31, sectio B n.3 [Roma 1943] p.43 nota 2).

Luyckx, B., O. P., *Die Erkenntnislehre Bonaventuras:* Beiträge XXIII 3-4 (Münster 1922).
Palhoriès, G., *S. Bonaventure* (Parls 1913).
Righi, O., *Il pensiero e l'opera di S. Bonaventura* (Firenze 1932)
Robert, P., *Hylémorphisme et devenir chez S. B.* (Montreal 1936).
Rohmer, J., *La theorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre de Hales à Jean Peckham:* AHDLMA, III (1928) 105-184.
Rosenmöller, B., *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura:* Beiträge XXV 3-4 (Münster 1925).
— *Philosophia S. Bon. textibus ex eius operibus selectis illustrata:* Op. et textus fasc.15 (Münster 1933).
Smeets, E., *S. Bonaventure:* Dict. Théol. Cath. col.926-986.
Sextili, G., *La filosofia di San Bonaventura* (Isola del Liri 1928).
Veauthey, L., *Le problème de l'existence de Dieu chez S. Bonaventure:* Antonianum (1953) 19-38.
— *S. Bonaventurae Philosophia christiana* (Roma 1943).
Villalmonte, A., O. F. M. Cap., *Orientación cristocéntrica en la Teología de San Buenaventura:* Est. Franc. 59 (1958) 321-372.
Zamayón, P., O. F. M. Cap., *Hacia Dios. Cinco lecciones acerca del «Itinerario» de S. Buenaventura* (Roma 1940). *L'aristotelismo di S. Bonaventura ed altre caratteristiche della filosofia francescana:* L'Italia francescana (Roma 1944) 31-49.
Zigliara, Card., O. P., *Della luce intelletuale e dell'ontologismo secondo la dottrina de S. B. e Tommaso d'Aquino* (Roma 1874).

CAPITULO VII

Escuela de San Buenaventura

La orientación marcada por San Buenaventura es continuada dentro de su Orden por un nutrido grupo de discípulos, que se mueven en el ambiente de la lucha contra el averroísmo y mantienen las tesis «tradicionales» frente a las «innovaciones» tomistas, si bien el espíritu de oposición se va amortiguando poco a poco a fines del siglo XIII, hasta que vuelve a reavivarse con Escoto a principios del siguiente [1].

Guiberto de Tournai (de Moriel-Porte, † 1284). Maestro en París (1257-1260). Eminente predicador, educador y moralista. A petición de San Luis, a quien acompañó en su primera cruzada (1248), escribió *Eruditio regum et principum* (1259); *Rudimentum doctrinae* (h.1262), cuya tercera parte es el tratado pedagógico *De modo addiscendi*. Un tratado ascético, titulado *De pace et animi tranquilitate*.—Eustaquio de Arras (h.1225-1291). Discípulo de San Buenaventura y Guiberto de Tournai. Maestro en París (1263-1266). Obispo de Coutances (1282). Gran predicador, por lo que recibió el apodo de «Buisine» (trompeta). Explicaba el mecanismo del conocimiento mediante las especies de las formas accidentales

[1] P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en Théologie de Paris au XIII siècle* (París 1933) p.3.

y sustanciales. Las primeras permanecen en los sentidos, mientras que las segundas llegan hasta el entendimiento. «Non sistunt in sensu, sed ulterius transeunt ad intellectum» [2]. Admite la iluminación divina, aunque excluyendo la visión inmediata de las cosas en Dios: «Lux increata semper lucet et irradiat super mentem humanam et super nostram cognitionem, sicut semper influit ad conservandam naturam. Unde per istas regulas vel irradiationes mentis directivas iudicat mens de omnibus, et tamen non videt illam veritatem increatam, cuius sunt expressae similitudines» [3].—GUILLERMO DE BARLO. Flamenco. Maestro regente en París (1266-1267). En sus *Quaestiones* sigue fielmente la tendencia de su escuela, con fuerte hostilidad hacia el tomismo [4].—GUALTERIO DE BRUJAS (h.1225-1307). Natural de Zande, junto a Dixmude. Regente de París (1267-1269). Provincial de Francia (1272-1279). Obispo de Poitiers (1279-1306). Escribió *Comentarios a las Sentencias* y 22 *Cuestiones disputadas* (E. Longpré, 1928). Reacciona contra el aristotelismo («Plus credendum est Augustino et Anselmo quam Philosopho», q.1 p.13). Mantiene las tesis características de su escuela: composición hilemórfica de todas las sustancias creadas, incluso de los ángeles y las almas humanas; evidencia intrínseca de la existencia de Dios *(propositio per se nota)*; autoconocimiento directo del alma; iluminación divina en los actos intelectivos; autonomía de la voluntad, que conserva su libertad de elección incluso contra el juicio práctico del entendimiento [5].

MATEO DE AQUASPARTA (h.1235-40 - 1302). — Italiano, natural de Aquasparta (Umbría). Estudió en Todi y París, aunque no con San Buenaventura, que había cesado en la enseñanza en 1257. Enseñó en París (h.1276) y Bolonia (1279), y sucedió a Peckham como lector de la curia romana (1279). Ministro general (1287). Cardenal (1288). Amigo y colaborador de Bonifacio VIII. Escribió *Comentarios a las Sentencias* (1272-1274), cuestiones disputadas y quodlibetales: *de fide, de Christo, de cognitione* (h.1277-1287); *Introitus generalis ad Sacram Theologiam* [6].

Es el continuador más fiel de San Buenaventura, acusando el espíritu de oposición al tomismo, si bien evitando las controversias. Trata de apoyar sus tesis en San Agustín, «Doctor praecipuus, et quem doctores catholici et maxime theologi debent sequi». La existencia de Dios es evidente con sólo considerar los términos de la proposición. «Quando autem intellectus apprehendit significatum huius nominis Deus, quod est quo magis cogitari non potest, nullo

[2] *Quaestiones de humanae cognitionis ratione Anecdota* (Quaracchi) p.189.

[3] Ibid., p.189.

[4] H. DENIFLE, *Chart.* I n.416; P. GLORIEUX, *Répert.* n.314.

[5] E. LONGPRÉ: AHDLMA (1932) p.251-275.

[6] E. LONGPRÉ, *M. de Aguasparta:* Dict. Théol. Cath. X 375-389; *Mathaeus ab Aquasparta, O. F. M. Quaestiones disputatae selectae de fide et de cognitione. Quaestiones decem de cognitione:* Bibl. Franc. Schol. Medii Aevi I (Quaracchi 1903).

modo contingit dubitare nec cogitare non esse»[7]. La distinción de esencia y existencia es un modo verbal y frívolo *(iste modus est frivolus)*, insuficiente para distinguir a las criaturas de Dios[8]. La creación *ab aeterno* es imposible. Tanto los seres corpóreos como los espirituales están compuestos de materia y forma, de cuya unión resulta la individualidad.

Las *razones seminales* son necesarias para explicar la acción de las causas eficientes creadas, pues éstas no pueden ejercer ninguna acción creadora. Los seres materiales tienen múltiples formas. El cuerpo tiene una forma de corporeidad independiente del alma, la cual solamente le añade el ser viviente. «Anima non dat corpori esse corpus, quia illud esse habet corpus sine anima..., sed dat esse vivum» (p.263).

El conocimiento. El alma se conoce a sí misma, no por sus actos, sino por su esencia. «Sic ergo dico, quod anima semetipsam et habitus qui sunt in ipsa, cognoscit non tantum arguendo, sed intuendo et cernendo per essentias suas obiective, sed formaliter per species ex ipsis expressis» (p.334). No obstante, reconoce que el alma, antes de conocerse a sí misma, necesita recibir la excitación de los sentidos. «Nec primus actus cognitionis potest esse in semetipsam; quantum ad cognitionis initium indiget... excitatione a corporis sensibus». Pero después de esto puede volver sobre sí misma y se conoce intuitivamente. «Sua interiora... directo aspectu cernere et intueri, ita quod semetipsam et habitus existentes non cognoscit tantum per argutionem, sed per intuitionem» (p.239).

El material del conocimiento intelectivo procede de fuera, suministrado por medio de la abstracción, a través de los sentidos, la memoria y la experiencia, que es el principio de la ciencia y del arte. «... Quod dicit Philosophus, cognitionem aggenerari in nobis via sensus, memoriae et experientiae, ex quibus colligitur universale, quod est principium artis et scientiae» (p.253). Pero los objetos materiales no pueden actuar inmediatamente sobre el alma, que es espiritual. Solamente sirven de ocasión para que ella forme por sí misma las sensaciones correspondientes a las impresiones que recibe de los órganos de los sentidos *(species sensibiles)*. Sobre esas especies actúa el entendimiento agente, convirtiéndolas en *inteligibles*, y éstas, a su vez, son las que actúan sobre el posible.

Aun así, este elemento material no es suficiente para el conocimiento, sino que se requiere además otro formal, el cual es una luz procedente de Dios, que actúa directamente sobre el entendimiento, y en la cual y por la cual vemos todas las cosas, tanto naturales como sobrenaturales[9]. La iluminación que ejercen las razones eternas so-

[7] Ed. Daniels, p.61. [8] II *Sent.* 3,1,1.

[9] «Lumen ergo illud, movendo nostrum intellectum, influit quoddam lumen menti nostrae, ita quod per lucem divinam videt obiective et quasi affective, sed per illud et in illo lumine videt formaliter, quod quidem lumen continuatur et conservatur in mentibus nostris ad praesentiam divinam. Nec alicui substrahitur cognoscenti, immo omnibus bonis et malis indifferenter assistit secundum ordinationem et dispositionem immutabilem

bre la inteligencia humana es solamente extrínseca, en orden a conocer las cosas creadas exteriores y las superiores. Pero ellas de suyo no son objeto de conocimiento, sino un medio para conocer otras realidades [10]. Sin embargo, tampoco es suficiente esta luz si no se llega a entrar, en cierto modo, en contacto con la luz eterna divina [11]. Algunos *(quidam philosophantes)* rehúsan admitir esa luz divina, pero con ello echan por tierra la doctrina de San Agustín, que es el principal Doctor de la Iglesia [12].

Santo Tomás enseña que el entendimiento no percibe directamente el singular, sino «per quamdam reflexionem» [13]. Aquasparta sostiene que la inteligencia percibe la *existencia* del singular por medio de los sentidos, pero por sí misma percibe directamente su *esencia* (species singularis), y que de esa especie abstrae el concepto universal. «Tamen prius actus cognoscit hunc hominem; prius enim defertur species singularis ad intellectum et ex illa colligit intentionem universalem» (p.310). «Intellectus cognoscit et intelligit singularia per se et proprie, non per accidens, ita quod singularia cognoscit per species singulares, universalia per species universales, nec species universalis sufficit ad cognoscendum singularia» (p.309).

Las verdades eternas. El fundamento de la verdad de las cosas y de la certeza de nuestro conocimiento reside en la luz de la Verdad primera y en las verdades eternas. «Sic igitur dico, quod quidquid cognoscitur certitudinaliter cognitione intellectuali, cognoscitur in rationibus aeternis et in luce primae veritatis» (p.261). Nuestro conocimiento necesita apoyarse firmemente en alguna cosa, y este fundamento no puede ser otro que la verdad eterna e inmutable: Por lo tanto, «non nisi in aeterno exemplari, ubi rerum mutabilium immutabiles manent origines, et rerum transeuntium non transeunt rationes». Así, pues, al preguntarse si las cosas se conocen directamente en sí mismas, o en sus razones eternas, o en la luz de la primera Verdad, contesta: «Ad primum, quod philosophia Aristotelis ad hoc non pervenit; nec est mirum. Propterea dico, quod, licet sit in anima intellectus agens, quo est omnia facere, et intellectus possi-

suae sapientiae, quae cooperatur in intellectuali operatione» (p.255). «Ratio cognoscendi materialis est ab exterioribus, unde ministrantur species rerum cognoscendarum, sed ratio formalis partim est ab intra, scilicet a lumine rationis, partim a superiori, sed completive et consummative, a regulis et rationibus aeternis» (p.261).

[10] «Attingit autem mens sive intellectus cognoscens lucem illam et rationes ideales et cernit quodammodo eas non ut obiectum quietans, terminans et in se ducens, sed ut obiectum movens et in aliud ducens» (p.254).

[11] «Sed nec istud lumen est sufficiens... nisi subiungatur et connectetur illi lumini aeterno, quod est perfecta et sufficiens ratio cognoscendi, et illud attingat et quodammodo contingat intellectus secundum sui supremum» (p.253).

[12] «Videtur nihilominus evertere et subvertere omnia fundamenta beati Augustini, cuius auctoritates nullo modo (aliter) possunt exponi. Quod videtur inconveniens, cum ipse sit Doctor praecipuus, et quem doctores catholici, et maxime theologi debent sequi» (p.252).

[13] *De verit.* q.10 a.5; *S. Th.* I q.86 a.1.

bilis, quo est omnia fieri, non tamen sufficit... quia cum hoc exigitur necessario ulterius et superius lumen».

Claro es que, si el hombre no puede alcanzar un conocimiento cierto, ni siquiera de las cosas materiales, sino con ayuda de la iluminación divina y teniendo que verlas como reflejadas en las razones eternas, quedan sumamente debilitados la fuerza y el valor de la razón y de la filosofía, se borran las fronteras entre el conocimiento natural y filosófico y el sobrenatural o revelado, abriendo el camino hacia el fideísmo. Ya veremos las repercusiones de estos conceptos iluministas en el nominalismo del siglo XIV, y a más distancia en Descartes y en las devotas lucubraciones epistemológicas del P. Malebranche.

Sucedió a Aquasparta en Bolonia BARTOLOMÉ DE BOLONIA († 1294), que escribió un *Tractatus de luce*. En París enseñaron DREUX DE PROVINS y GUILLERMO DE FALGUIÈRES (de Falgar, o de Falco, † h.1298), que sucedió a Aquasparta como lector de la curia romana (1287-1291).

JUAN PECKHAM (h.1235-1292). *Doctor ingeniosus*.—Inglés. Ingresó en la orden hacia 1250. Estudió y enseñó en París (1269-1271) y Oxford (1271-1275). Lector de la curia romana (1276-1279). Arzobispo de Cantorbery (1279-1292).

Sus numerosas obras en gran parte permanecen inéditas: *Collectanea bibliorum. Perspectiva communis. De animalibus. Mathematicae rudimenta. Summa de esse et essentia. Comentario a las Sentencias* [14]. *Quaestiones disputatae* (Spettman publicó las *De anima*). *De virtutibus et vitiis.* Tres quodlibetos *(parisiense, seu de Natali; romanum, seu de curia; florentinum). Tractatus de numeris. Tractatus sphaerae. Theorica planetarum. Tractatus de perspectiva et iride. Scriptum super Ethicam* (dudoso). *Canticum pauperis. Tractatus pauperis* (contra Guillermo de Saint Amour). *Paradisus animae. Tractatus contra fratrem Robertum Kilwardby. Defensio fratrum mendicantium.*

Es un temperamento fogoso y batallador. Defendió apasionadamente la doctrina de su escuela, oponiéndose a las «innovaciones» del tomismo, primero en París y después tratando de extirparlo en la universidad de Oxford, donde condenó la teoría de la unidad de forma sustancial en 1284 y en 1286, excomulgando al dominico Ricardo Knapwel. En una carta al obispo de Lincoln (1 de junio de 1285) trata de justificar su actitud. «No reprobamos en modo alguno los estudios filosóficos, en cuanto que sirven para los misterios teológicos, sino las profanas novedades de lenguaje introducidas desde hace veinte años en las profundidades de la teología contra le verdad filosófica y en detrimento de los Santos Padres, cuyas posi-

[14] Fragmentos publicados por H. SPETTMANN, O. F. M., *Iohannis Pechami Quaestiones tractantes de anima:* Beiträge XIX 5-6 (Münster 1918): Divus Thomas 5 (1927) 327-345; A. DANIELS, O. S. B., *Quellenbeiträge u. Untersuch. zur Geschichte der Gottesbeweise...:* Beiträge VIII 1-2 (Münster 1909).

ciones son abiertamente desdeñadas y menospreciadas. ¿Qué doctrina es más sólida y más sana? ¿La de los hijos de San Francisco, es decir, de fray Alejandro (de santa memoria), de fray Buenaventura y otros semejantes, que se apoyan en los Padres y los filósofos, en sus tratados a cubierto de todo reproche, o esta doctrina reciente *(novella)* y casi toda contraria, que llena el mundo entero de querellas de palabras, debilitando y destruyendo con todas sus fuerzas todo cuanto enseña Agustín sobre las reglas eternas y la luz inmutable, las potencias del alma, las razones seminales, incluidas en la materia, y sobre otras innumerables cuestiones parecidas? Que juzguen los ancianos, porque en ellos está la sabiduría, y que juzgue el Dios del cielo y ponga remedio» [15].

Es un conservador intransigente, alarmado ante las audacias del aristotelismo averroísta *(Averroes, perniciosus haereticus)* y de los materialistas *(vilissimi)*. En sus obras científicas mantiene un tono muy distinto de la intemperancia de lenguaje de sus cartas, que se refleja en sus actos como arzobispo de Cantorbery, poco en armonía con sus afirmaciones de que «opinionum siquidem diversitas apud philosophos non solvit amicitiam» (carta de 1 de junio de 1285).

Da una versión, a su manera, de la discusión pública sobre la unidad de forma, celebrada en presencia de Esteban Tempier, en la cual, según él, Santo Tomás se vio envuelto de tal modo por los argumentos de sus adversarios, que él mismo se creyó obligado a echarle una mano caritativa. «Quin potius ei, de quo loquitur (Santo Tomás) cum pro hac opinione ab episcopo Parisiensi et magistris theologiae, etiam a fratribus propriis argueretur argute, nos soli eidem adstitimus, ipsum, prout salva veritate potuimus, defensando, donec ipse omnes positiones suas, quibus possit imminere correctio, sicut doctor humilis, subiecit moderamini Parisiensium magistrorum» [16]. Un poco distinto es lo que dice Bartolomé de Capua en el proceso de canonización de Santo Tomás: «se audivisse a pluribus fratribus Praedicatoribus fide dignis, quod quando idem frater Thomas una vice disputabat Parisius, ubi erat fr. Iohannes de Pizano ord. frat. minorum, qui postea fuit episcopus cantuariensis, quantumcumque dictus frater Iohannes exasperaret eumdem fratrem Thomam verbis ampullosis et tumidis, nunquam tamen ipse frater Thomas restrinxit verbum humilitatis, sed semper cum dulcedine et humanitate respondit» [17].

En su doctrina reproduce las tesis bonaventurianas. Admite el argumento ontológico. La existencia de Dios es una verdad de evidencia inmediata: «Quia etiam est in plenitudine essendi semper

[15] C. Martin, *Registrum epistolarum fratris Ioannis Peckham* (Londres 1885) III p.896-902; H. Denifle, *Chart.* I 534 n.523.

[16] H. Denifle, *Chart.* I 634.

[17] H. Denifle, *Chart.* I 635 (3); *Acta Sanctorum,* 7 Martii. El cronista Trivet describe a Peckham como «gestus affatusque pompastici» (cf. Ehrle, Xenia Thomistica III 528). F. Ehrle, *Fr. Iohan Pekham über dem Kampf des Augustinismus und Aristotelismus:* Zeitschr. für Kath. Theol. (1889) p.172ss.

et ubique, nullo modo potest veraciter cogitari non esse cum assensu, si tamen vere intelligitur quid est quod dicitur per nomen» (ed. Daniels, 50). El alma tiene en sí misma un sentimiento íntimo de la presencia de Dios. Rechaza la creación del mundo *ab aeterno*. Admite el hilemorfismo universal, como distintivo de las criaturas frente a la simplicidad de la esencia divina. Todo ser contingente está compuesto de materia y forma *(nulla creatura est pure simplex)*. Dios puede hacer que ambos componentes existan por separado *(Deus autem omnia essentialiter diversa potest separare)*. Dios da a la materia el *actus essendi* separadamente de la forma, y ésta le confiere el *esse specificum et completum*.

Pero la tesis que más acérrimamente defendió fue la pluralidad de formas sustanciales. Concibe el compuesto humano como un verdadero conglomerado, en que entran los siguientes elementos: *a)* el cuerpo, que consta de materia prima informada por la forma de corporeidad *(forma corporeitatis)*, la cual permanece siempre, tanto en el cuerpo vivo como después de la muerte, «quia vivum et mortuum nihil faciunt ad essentiam corporeitatis» [18]. A la forma de corporeidad, común a todos los cuerpos, se añade otra más determinante, que es la *forma mixtionis*, la cual dispone al cuerpo para unirse con el alma: «non cuiuscumque mixtionis, sed illius quae est propria complexionis humanae» (ibid., p.39).

b) A su vez, el alma se compone también de materia y forma, porque no hay ninguna criatura simple. Pero no tiene una sola forma, sino que se le van superponiendo tantas cuantas perfecciones posee y cuantas funciones distintas puede ejercer. Así, tiene una forma *vegetativa*, otra *sensitiva* y otra *intelectiva*, cada una de las cuales la dispone para recibir la inmediatamente superior *(medium disponens, gradatim ordinatae ad unam ultimam perfectionem)*. Esta multiplicidad de elementos no le impide afirmar que el alma se une al cuerpo como forma a la materia *(anima unitur corpori ut forma materiae)*, si bien, para facilitar más la unión, intercala una especie de «glutinum», que son los «spiritus».

Los motivos de montar un andamiaje tan complicado no son de orden filosófico, sino teológico. El subrayar la distinción entre cuerpo y alma le facilitaba la explicación de la inmortalidad. La forma de corporeidad le ofrecía una solución del problema de la identidad del cuerpo de Cristo antes y después de la muerte. A esto obedece la condenación de Oxford: «Unum vero illorum expresse notavimus articulum, quorumdam dicentium, in homine esse tantummodo formam unam».

En cambio, aplica el principio de economía, identificando las potencias con la esencia del alma. La potencia intelectiva se divide a su vez en *activa* y *pasiva*. Y la pasiva se desdobla en *ratio inferior* y *superior*. Pero tanto la una como la otra necesitan una iluminación divina para ejercer la función cognoscitiva: «Intellectus humanus

[18] H. Spettmann, O. F. M., *Die Psychologie des Joh. Pecham:* Beiträge XX 6 p.28 (Münster 1919).

videt quaecumque intellectualiter cognoscit, in ipso lumine increato»[19]. «Lux increata aliquo modo attingitur in omni cognitione intellectuali, et est ratio per modum luminis ostendentis omnis certae cognitionis intellectualis». Lo cual, lejos de simplificar, lo que hace es complicar el mecanismo cognoscitivo. El entendimiento conoce las cosas del mundo sensible mediante la abstracción, en la cual concurren tres elementos: *a)* la *especie inteligible*, que actúa la potencia del entendimiento; *b)* el *entendimiento agente*, propio de cada alma, y *c)* la *iluminación divina*, indispensable para que el entendimiento pueda ejercer sus funciones *(lux divina radicans super intellectum)*. «Tria concurrunt ad cognitionem..., lumen intellectus creatum, sed imperfectum, et lumen increatum supersplendens, et intellectus possibilis apprehendens speciem intelligibilem»[20].

La intervención iluminativa de Dios en el proceso cognoscitivo lleva a Peckham a darle el nombre de *intellectus agens*. Con esta ayuda, la *ratio superior* puede conocer todas las cosas mediante la contemplación de las *razones eternas*[21]. Así, sin necesidad de abstracción, puede conocer el alma intuitivamente las cosas espirituales, los primeros principios, la existencia del alma y la de Dios.

Sin embargo, a pesar de esta perfección del entendimiento, tan poderosamente reforzado por la iluminación divina, Peckham mantiene la superioridad de la voluntad, así como la libertad absoluta del acto voluntario, que no está sometido a la evidencia del conocimiento.

GUILLERMO DE LA MARE (De Mara, † h.1285-1298). *Doctor correctivus*. Inglés.—Estudió y enseñó en París (1274-1275) y después en Oxford. Fidelísimo a la doctrina de San Buenaventura y gran amigo de Roger Bacon. Escribió un comentario a los dos primeros libros de las *Sentencias, Declaraciones, Cuestiones disputadas, Quodlibeta sophistica*. Pero su renombre lo debe a su escrito de combate *Correctorium fratris Thomae* (h.1277-1279). Entresaca 117 puntos de doctrina tomista, contraponiéndoles la de su escuela. Critica 47 artículos de la primera parte de la *Summa*, 12 de la *Prima Secundae*, 16 de la *Secunda Secundae*, 24 de las cuestiones disputadas, nueve de las quodlibetales, nueve del primer libro del *Comentario a las Sentencias*. En 1282, el capítulo general franciscano de Estrasburgo prohibió la lectura de la *Summa* de Santo Tomás, a no ser acompañada del *Correctorium*.

Entre 1282-1284, los dominicos replicaron con una copiosa colección de respuestas que se conocen con el nombre general de

[19] H. SPETTMANN, p.67.

[20] *De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam Seraphici Doctoris S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum* (Ad Claras Aquas, Quaracchi 1883) p.180-181.

[21] «Plena rerum et perfecta cognitio non habetur nisi (per) perfectam inspectionem rationum aeternarum» (V. DOUCET, *Notulae bibliographicae de quibusdam operibus fratris Ioannis Pecham:* Antonianum [1933] 307-328 y 425-459 p.457).

Correctoria corruptorii, y que se distinguen por la primera palabra del principio. El «Quare» se atribuye a Ricardo Knapwel, que reproduce y refuta punto por punto el escrito de Guillermo de la Mare [22]. El «Circa» es de Juan Quidort de París [23]. El «Quaestione» lo atribuye Mandonnet a Hugo de Billom, obispo de Ostia († 1297), y Ehrle a Durando de Aurillac (Durandellus) [24]. El «Sciendum», según Glorieux, es obra de un autor inglés, quizá Guillermo de Macklesfield [25]. Roberto de Bolonia († 1308) escribió un amplio *Apologeticum pro Sancto Thoma*.

A la «segunda generación» pertenece un conjunto de autores que viven en el ambiente de lucha contra el tomismo y el averroísmo, que desemboca en la gran condenación de 1277, y que pueden considerarse como la preparación inmediata de Escoto. Se conservan algunos fragmentos del *Comentario de las Sentencias* de NICOLÁS DE OCKHAM, donde defiende el argumento de San Anselmo: «Dicitur ergo, quod Deum esse est per se notum simpliciter cognitis terminis, tum quia praedicatum est de intellectu subiecti, tum quia esse eius est omnino indifferens ab ipso, tum quia directe negari non potest, licet indirecte negetur» [26].

ROGER MARSTON († 1303).—Inglés. Estudió en París, con Juan Peckham (h.1270). Enseñó en Oxford (1277) y Cambridge (1285). Provincial de Inglaterra (1292-1298). Escribió cuestiones disputadas *(De emanatione aeterna, De statu naturae lapsae, De anima)* y cuatro quodlibetos (inéditos). Educado en París en el momento de la mayor efervescencia de la oposición al tomismo y la condenación de 1277, Marston toma partido decididamente a favor de su escuela. Defiende el hilemorfismo universal, la pluralidad de formas, las razones seminales, la materia prima como algo positivo que no puede ser principio de individuación, la forma de corporeidad, la «colligantia potentiarum», el conocimiento directo del singular, la primacía de la voluntad sobre el entendimiemto [27]. Sus grandes autoridades son San Agustín y San Anselmo *(doctores authentici)*, a los que contrapone las opiniones de los filósofos paganos (*homines infernales*).

22 P. GLORIEUX, *Le Correctorium Corruptorii «Quare»:* Bibl. Thom., IX (París 1927).

23 J. P. MÜLLER, *Le Correctorium Corruptorii de Jean Quidort de Paris:* Studia Anselmiana 12-13 (Roma 1941).

24 J. P. MÜLLER, ed. Roma 1954.

25 P. GLORIEUX, *Le Correctorium Corruptorii* «Sciendum»: *Bibl. Thom.*, XXXI (París 1956); P. MANDONNET, *Premiers travaux de polémique thomiste:* Rev. Sc. Phil. Théol., 7 (1913) p.46-70 y 245-262; V. BELTRÁN DE HEREDIA, *El «Correctorium Corruptorii» de Guillermo de Torto Collo en defensa de Santo Tomás:* La Ciencia Tomista 26 (1926) 102-111.

26 I *Sent.* d.3 q.2 (A. Daniels, p.82-83).

27 «Sa doctrine semble marquer le point où l'augustinisme atteint le terme de sa course, si énergiquement qu'il s'affirme encore, concède ce qui l'obligera bientôt à se renier» (E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age* p.453); ID., *Roger Marston: un cas d'augustinisme avicennisant:* AHDLMA VIII (1932) 37-42.

Admite dos entendimientos agentes. Uno parte del alma, el cual ilumina al posible, pero *incomplete;* y otro separado, que lo ilumina *complete et principaliter,* y éste es Dios. Este entendimiento no es solamente una luz creada *(lumen creatum)* derivada de la Luz increada *(lux increata),* sino que es la misma luz increada, que actúa sobre el entendimiento posible imprimiendo en él las especies inteligibles [28].

RICARDO DE MEDIAVILLA (Middletown, Menneville?, h.1249-1300/8). *Doctor copiosus. Doctor solidus et fundatus.*—No hay datos ciertos acerca de su patria—probablemente Inglaterra—, ni de la fecha de su nacimiento, ni de su ingreso en la Orden franciscana. Estudió en Oxford (h.1268-1278). Bachiller (1282-1283). Maestro en París (1284-1287). Preceptor en Nápoles de San Luis, hijo de Carlos II de Sicilia, junto con Guillermo de Falgar y el catalán Pedro Carbonell. Escribió un *Comentario a las Sentencias* (1282-1285?). Tres quodlibetos (1284-1287) y 45 cuestiones disputadas (1284). *Postillae* a los Evangelios y las Epístolas de San Pablo (h.1290). Una cuestión *De gradu formarum* («Utrum in quolibet composito sit una forma»), defendiendo la pluralidad. Es probable que conociera a Roger Bacon, y, como él, manifiesta inclinación a las ciencias experimentales [29].

La figura de Ricardo ofrece el interés de su situación en pleno ambiente de las luchas doctrinales contra el tomismo y bajo la impresión de la magna condenación antiaverroísta de 1277. Por una parte se mantiene fiel al cuadro general de las tesis bonaventurianas, pero en algunos casos las atenúa, en otros las interpreta a su manera y en otros las abandona, marcando una inclinación al tomismo [30].

[28] «Quidem, philosophico nectare inebriati, praedictis rationibus tamquam demonstrationibus innitentes, negant intellectum agentem esse lucem primam, et omnes auctoritates Augustini de luce incommutabili et regulis aeternis ad sensum suum intorquent, Sancti doctrinam subvertentes» (A. Daniels, p.273). «Intellectus enim agens, secundum quod dicitur ab actu illuminandi ipsum intellectum possibilem aliquo modo incomplete, dicitur esse pars animae, sicut perspicuitas naturalis in oculo... Sed secundum quod intellectus agens dicitur ab actu illuminandi complete et principaliter, est substantia separata, Deus ipse» (p.259). «Firmiter teneo unam esse lucem increatam, in qua omnia vera certitudinaliter visa conspicimus. Et hanc lucem credo quod Philosophus vocavit intellectum agentem... Necesse est dicere, quod sit substantia separata per essentiam ab intellectu possibili, prout hoc sentiunt Alfarabius in libro de intelectu et intellecto, et Avicena in multis locis, et alii expositores Philosophi quam plurimi» (p.258).

[29] E. Hocedez, S. I., *R. de Middleton. Sa vie, ses oeuvres, sa doctrine:* Spicil. Sacrum Lovan. 7 (Lovaina 1925).

[30] Su mejor biógrafo, E. Hocedez, escribe: «Richard finit une époque. Dernier représentant de l'école séraphique, il tenta una synthèse prudemment nouvelle, dans laquelle s'intégreraient les grandes thèses bonaventuriennes poussées plus à fond et perfectionnées, et ce qui lui paraissait de meilleur dans l'aristotélisme et la théologie de St. Thomas. Cette tentative n'eut pas de lendemain. Scot, avec son génie initiateur, s'empara de l'in-

Con su escuela admite la composición hilemórfica de todas las sustancias creadas, tanto espirituales como corpóreas; la pluralidad de formas, la imposibilidad de la creación *ab aeterno*, la primacía del bien sobre el ser y la verdad («melior est ratio bonitatis quam ratio entitatis vel veritatis»), y la de la voluntad sobre el entendimiento («perfectior etiam intellectio est per motum voluntatis»). El entendimiento es como el siervo que lleva delante la «lucerna» para alumbrar el camino a su señor; la voluntad puede moverse libremente contra el juicio del entendimiento, tanto en particular como en universal («voluntas potest se movere contra iudicium intellectus in universali et in particulari»). Enseña el conocimiento directo del singular por el entendimiento («possumus intelligere singularia... et per unam speciem singularem intelligimus et universale et singulare»). Rechaza el realismo exagerado («universale non potest esse actu in re extra. Ipsa universalitas est res constituta a ratione»).

En otros puntos atenúa o introduce modificaciones en el fondo bonaventuriano. Rechaza la distinción real entre esencia y existencia (considerándola solamente como de razón, aunque la existencia añade a la esencia una doble relación: una real, respecto del Creador, y otra de razón, respecto de la esencia, a la que eleva al orden de hipóstasis) [31]. Atribuye a la materia una cierta actualidad («Deus potest facere materiam sine omni forma»), pero la materia prima no es idéntica en los cuerpos y en los espíritus. Sustituye las *razones seminales* por una especie de receptáculo creado por Dios, en el cual estarían contenidas en potencia todas las formas que se van uniendo sucesivamente a la materia («principium pure possibile»). Admite el pluralismo de formas, pero afirma la unidad sustancial del compuesto humano. La última forma *(completiva)* termina y da el último acto de perfección a todas las inferiores que contribuyen a prepararla, lo cual será, poco más o menos, la *haecceitas* escotista. Las potencias del alma no se distinguen realmente de su esencia, y solamente expresan funciones distintas. El principio de individuación no proviene de la materia, sino de la indivisibilidad e incomunicabilidad de la esencia constituida por la unión de la materia y la forma [32].

En otras tesis adopta posiciones afines al tomismo. Distingue perfectamente entre filosofía y teología, aunque subordina la primera a la segunda. Niega el valor del argumento anselmiano. No tenemos ninguna idea innata de Dios. Toda demostración de su existencia tiene que proceder a *posteriori*, partiendo de la experiencia sensible. Entre Dios y las criaturas hay una distancia infinita, que excede toda proporción, y, por lo tanto, no puede haber univocidad entre los conceptos que aplicamos a ambos. Todos nuestros conocimientos, incluso los de los seres espirituales y de Dios, provienen de la experiencia sensible. Cada alma tiene dos entendimientos propios,

fluence dans l'Ordre de saint François et le lança dans des voies nouvelles qui devaient aboutir rapidement au nominalisme» (o.c., p.386).

[31] *Quodl.* 1 q.8. Cf. HOCEDEZ, o.c., P.190 y 398.

[32] HOCEDEZ, o.c., p.204.

uno pasivo y otro agente. Este segundo es el que abstrae los conceptos de las especies sensibles que le suministra la experiencia, sin necesidad de la intervención de Dios, a la manera de entendimiento agente separado. Basta la luz natural, la cual se deriva de Dios («intellectus creatus illustratur a Deo sicut suo sole mediante lumine creato et naturali quod est aliquid effluxum a Deo»). Por sus teorías astronómicas y sobre la caída de los cuerpos, P. Duhem lo presenta como uno de los precursores de la física moderna [33].

GUILLERMO DE WARE († h.1300). *Incaeptor profundus. Doctor fundatus. Doctor praeclarus.*—Inglés. Enseñó en Oxford (h.1290-1300). Bartolomé de Pisa lo llama «magister Scoti sive doctoris subtilis». No consta que lo fuese, pero, como Ricardo de Mediavilla, abandona también algunas tesis características de la escuela bonaventuriana, adoptando posiciones que significan un grado de transición hacia el escotismo. Juan Peckham había lanzado ya su grito de alarma ante algunos franciscanos que abandonaban las doctrinas genuinas de su escuela, inclinándose hacia el tomismo [34]. Escribió *Quaestiones super libros Sententiarum* [35].

La proposición *Deus est* es *per se nota*, pero no evidente, porque «homo nescit nisi cum magno labore» [36]. Rechaza la composición hilemórfica de las sustancias espirituales, inclinándose a la unidad de forma. Identifica las potencias del alma con su esencia, pero las distingue con distinción formal («virtutes sunt ipsa essentia et distinguuntur inter se sicut attributa divina»). Abandona la teoría de la iluminación divina. Para conocer basta con la luz natural, aunque el entendimiento recibe una influencia divina universal. «Lumen naturale (sufficit) ad cognoscendum quae subsunt cognitioni naturali, subposita, dico, influentia universali divina anima potest videre aliqua, immo omnia naturaliter cognoscibilia mediante lumine naturali sine aliquo lumine supernaturali» [37]. El alma, como forma más noble, debe tener instrumentos cognoscitivos propios. «Sic et anima multo fortius, cum sit nobilior, debet habere instrumenta propria, per quae possit elicere actionem suam naturalem, quae est intelligere» [38]. Mantiene la primacía de la voluntad sobre el entendimiento, poniendo una voluntad especulativa sobre el entendimiento especulativo, y otra práctica sobre el práctico. La voluntad interviene necesariamente en el acto cognoscitivo, imperando el

[33] P. DUHEM, *Léonard de Vinci, ceux qu'il a lu et ceux qui l'ont lu* (París 1909); P. RUCKER, *Der Ursprung unserer Begriffe nach R. von Mediavilla:* Beiträge XXXI 1 (Münster 1934).

[34] «Volentes huic cancerosae prurigini quam potuerimus adhibere pastoralis officii medicinam» (F. EHRLE, *Zeitschr. für Kath. Theologie* [1889] 176).

[35] *Guillelmi Guarrae, Fr. Ioannis Duns Scoti, Fr. Petri Aureoli, Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B. Mariae Virginis* (Quaracchi 1904).

[36] A. DANIELS, Beiträge VIII 1-2 p.102.

[37] A. DANIELS, Festgabe Baeumker (1913) p.316.

[38] Ibid., p.313.

ejercicio de la potencia intelectiva. «Habet (intellectus) speciem, et tunc imperat voluntas ut talem speciem applicet ad rem intelligibilem».

PEDRO JUAN OLIVI (Olieu, h.1248-1298).—Natural de Sérignan (Languedoc). Ingresó a los doce años (h.1260) en el convento franciscano de Béziers. En París conoció a San Buenaventura, y fue discípulo de Mateo de Aquasparta y Juan Peckham, pero no pasó del grado de bachiller. Enseñó en París, Florencia (1287), Montpellier (1290) y Narbona, donde murió. Su vida fue muy agitada. Se adhirió al movimiento de los «espirituales», que hacían consistir la pobreza evangélica en el uso de lo estrictamente indispensable para la conservación de la vida *(usus pauper)*. Sus doctrinas fueron sometidas al juicio de los maestros de París, y censuradas 36 proposiciones (1283). Siete de ellas fueron presentadas por sus enemigos al concilio de Vienne. Escribió muchas obras, pero escasean los manuscritos, sin duda por el rigor con que fueron prohibidas sus doctrinas. *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* (ed. Jansen, 1922-1926). *De Deo cognoscendo. Postillae* sobre muchos libros de la Sagrada Escritura. Quince quodlibetos.

En general se mantiene dentro del bonaventurismo, pero adopta posiciones independientes en ciertas doctrinas fundamentales. Abandona la teoría de las razones seminales, pero admite la composición hilemórfica de todo ser creado y la pluralidad de formas, las cuales se superponen en la sustancia, dándole cada una su propio grado de perfección. Todas se reciben en la materia como en su sujeto, la determinan y, a su vez, reciben de ella su unificación. La materia de suyo es indeterminada, aunque tiene una cierta actualidad distinta de la forma («materia secundum suam essentiam dicit aliquem actum et actualitatem distinctam, tamen sufficienter ab actu qui est idem cum forma»). Aunque no se atreve a afirmar que pudiera existir sin la forma.

El alma se compone de materia espiritual, a la cual se sobreañaden tres formas, vegetativa, sensitiva e intelectiva; pero todas constituyen una sola alma humana *(anima rationalis)*. De aquí deduce que el alma está unida sustancialmente al cuerpo mediante las formas vegetativa y sensitiva, pero no por la intelectiva, la cual permanece independiente del cuerpo. De otra suerte, le comunicaría su espiritualidad y su inmortalidad. Es decir, que la parte intelectiva no es forma del cuerpo, y solamente está unida a él mediatamente por las formas vegetativa y sensitiva, a través de las cuales recibe las impresiones corpóreas y ejerce su acción sobre el cuerpo [39].

Esta doctrina suscitó viva oposición dentro de su Orden y pro-

[39] Una acusación de los conventuales contra los espirituales, en 1 de marzo de 1311, dice: «Item docuit quod anima rationalis non est forma corporis humani per seipsam, sed solummodo per partem sensitivam; adiiciens, quod si esset forma corporis, sequeretur, quod aut communicaret corpori esse immortale, aut ipsa non haberet esse immortale de se» (F. EHRLE, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, en *Archiv* II 369).

movió acusaciones que influyeron en la intervención de Clemente V. En el concilio de Vienne (1311) se condenó la proposición: «Porro doctrinam omnem seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante concilio reprobamus: definientes, ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas ac praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus» (DENZ. 481-482).

Según Olivi, lo inferior no puede actuar sobre lo superior, lo material sobre lo espiritual, y, por lo tanto, el cuerpo sobre el alma, ni los sentidos sobre el entendimiento. Para explicar la sensación recurre a la teoría de la simpatía o correlación entre las potencias del alma *(colligantia potentiarum)*. Ninguna de ellas obra directamente sobre las demás. Pero todas están unidas como formas a una misma materia espiritual, la cual recibe las impresiones de todas y sirve como intermedio de transmisión entre unas y otras[40].

En la teoría de la iluminación declara que se atiene a lo que han enseñado San Agustín y San Buenaventura, pero no acierta a resolver las dificultades. El alma se conoce intuitivamente a sí misma, «per modum sensus experimentalis et quasi tactualis». El conocimiento de las cosas exteriores no puede ser directo, porque los cuerpos no pueden influir sobre el alma, ni los sentidos sobre el entendimiento. Las impresiones sensibles son solamente ocasión para que el alma se vuelva hacia los objetos exteriores *(aspectus)*. Rechaza también las especies representativas de los objetos, pues en ese caso no conoceríamos las cosas, sino solamente sus imágenes. «Ergo sola species immediata gignens speciem per quam fit visio, videbitur... proprie»[41].

Enseña la identidad de esencia y existencia. La individuación no añade nada a la esencia del ser individuado. En Olivi aparece la teoría del *impetus*, que enseñarán los nominalistas del siglo XIV (Buridán y Alberto de Sajonia) y que modifica el concepto aristotélico del movimiento. Aristóteles distinguía un movimiento *natural*, hacia los lugares naturales de cada elemento, y otro *violento*, causado por la intervención de un agente externo. Olivi enseña que el movimiento proviene siempre de algún agente exterior, el cual comunica su impulso al proyectil, y éste continúa moviéndose bajo esa influencia, aun cuando cese o desaparezca la causa que lo ha producido: «Impulsus seu inclinationes datae proiectis a proiectoribus movent ipsa proiecta etiam in absentia proiicientium». Pero no

40 B. PÉREZ ARGÓS, S. I., *La teoría de la «simpatía de las facultades» en la noética de Pedro Juan Olivi:* Pensamiento 14 (1958) 201-216.

41 Cf. M. WULF, *Histoire de la philos. médiévale* II 236-237; UEBERWEG-GEYER, II 491; E. BETTONI, O. F. M., *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi* (Milán, Vita e Pensiero, 1959).

se trata de una teoría nueva. La enseñaba ya Roberto Kilwardby hacia 1271, a propósito de los cuerpos celestes, y tampoco la presentaba como una novedad.

De Olivi depende PEDRO DE TRABIBUS, pero se aparta con mayor decisión de algunas tesis típicas del bonaventurismo. Identifica la esencia y la existencia [42]. Pone una distinción formal entre los atributos divinos. Niega la posibilidad de la creación *ab aeterno*. Rechaza las razones seminales, sustituyéndolas por la potencialidad de la materia prima. Admite la *colligantia* entre las potencias del alma. Niega o pone en duda la distinción entre entendimiento agente y posible. La intelección es una actividad de la misma alma, y un mismo entendimiento es a la vez pasivo y activo. Rechaza también la iluminación divina sobre el entendimiento, ya que de aquí se seguiría la visión directa de Dios («sequitur enim ex positione ista, quod divina lux, quae non est aliud quam divina essentia, naturaliter ab omni intelligente aliquo modo videatur»). Aunque admite una cooperación ilustrativa de Dios en el acto de la intelección («cooperatur intellectui et illustrans»).

En cuanto a la unión del alma y el cuerpo, sostiene una teoría semejante a la de Olivi. El alma se compone de materia y forma. A la materia espiritual se unen las formas vegetativa, sensitiva e intelectiva. Pero sólo las dos primeras son formas del cuerpo, mientras que la intelectiva permanece independiente. «Licet anima intellectiva sit ultima perfectio hominis, non tamen secundum eam informat anima corpus, tribuens ei et communicans actum eius. Ideo intellectiva manet libera, quia non est essentialiter et per se materiae corporali alligata ut forma et actus».

VITAL DU FOUR (de Furno) († 1327).—Enseñó en París (h.1292-1295), Montpellier (1295-1297) y Toulouse (1300). Cardenal (1312). Escribió comentarios a las *Sentencias* (1295). Cuestiones disputadas. Quodlibetos y el tratado *De rerum principio* (atribuido a Escoto) [43]. Permanece fiel a la tradición de Aquasparta, Peckham y Roger Marston, aunque da cabida a influencias de Enrique de Gante y Egidio Romano. Mantiene la identidad real de esencia y existencia en las criaturas, pero añadiéndole un sentido intencional a la manera de Enrique de Gante. La existencia es la esencia diciendo relación a la causa eficiente. Por lo tanto, no hay que buscar el principio de individuación fuera de la esencia existente. No existen más que los singulares, y toda esencia es singular por el mero hecho

[42] «Omnis essentia de sua ratione et intellectu habet aliquod esse et aliquam actualitatem. Licet enim aliqua essentia, ut materia, de se non habeat aliquam actualitatem, necesse est tamen quod habeat aliquam, licet imperfectam, quae per formae actualitatem habet perfici et compleri. Et ideo nec in materia esse addit ad essentiam» (B. JANSEN, *Petrus de Trabibus: Beiträge*, Supplementband II [1923] p.247).

[43] F. DELORME, O. F. M., *Le cardinal Vital du Four. Huit quaestions disputées sur le problème de la connaissance:* AHDLMA 2 (1927) 151-337; ID., *Vitalis de Furno, S. R. E. Cardinalis, Quodlibeta tria* (Spic. Pont. Athen. Antoniani 5) (Roma 1947).

de existir. El singular es el objeto del entendimiento, que lo conoce directamente, aunque no en sí mismo, sino en la sensación.

ROGER BACON (h.1210/1214-post 1292). *Doctor mirabilis.*—Nació en Ilchester (Dorsetshire, Inglaterra). Estudió artes y lenguas en Oxford (h.1233). Fue discípulo de Edmundo Rich († 1240), Roberto Grosseteste y Adam Marsh. Fue a París hacia 1240. Maestro en artes hacia 1247. Enseñó en París h.1245-1250. Por ese tiempo entró en la Orden franciscana, cuando tenía unos cuarenta años. Allí conoció a Alejandro de Hales y Guillermo de Alvernia. Según el P. Mandonnet, permaneció en París hasta 1277, no habiendo regresado a Oxford. Prosiguió sus estudios de ciencias naturales y lenguas y su enseñanza. Pero pronto se hizo notar por su independencia de pensamiento, teniendo que abandonar su cátedra. Mejoró su suerte gracias a la protección de su antiguo discípulo Guy Foulques, que llegó a ser papa, Clemente IV (1265-1268), a petición del cual redactó el *Opus maius*. Al sobrevenir la condenación de 1277 se consideraron incluidas en ella algunas de sus tesis astrológicas. Para justificarse escribió su *Speculum astronomiae*, en que, a la vez que se defiende, critica el acto de Tempier. Sus intemperancias de lenguaje y sus invectivas, de que no se libró ni siquiera el mismo papa, le valieron la condenación por Jerónimo de Ascoli, ministro general de su Orden (1278). Fue recluido en prisión, que sufrió hasta 1292, durante la cual compuso su *Compendium studii theologiae*. Murió poco después.

OBRAS.—*Opus maius* (1266-1268)[44]. *Opus minus* (1267)[45]. *Opus tertium* (1267-1268)[46]. *Quaestiones super lib. I-VI «Physicorum»*[47]. *Quaest. super librum «De vegetabilibus»*[48]. *In lib. I, II, V-X «Metaphysicae» Aristotelis quaestiones*[49]. *Computus naturalium. Tractatus expositorius enigmatum alchemiae. Grammatica graeca. Grammatica hebraica. Compendium Philosophiae* (h.1272-1273)[50]. *Naturalis philosophia*[51]. *De universali regimine senum et seniorum. Antidotarium. De retardatione senectutis. Tractatus de erroribus medicorum. Meta-*

[44] Edición J. H. BRIDGES (Oxford 1897, Londres 1900); P. MANDONNET, *R. Bacon et la composition des trois «opus»*: Rev. Néosc. Phil., 20 (1913) 53-68 y 164-180; Rev. Thom. (1931).

[45] Parte I: English Hist. Review XII 494; parte II J. H. BRIDGES, *Opus maius* (1900) I 376-403; parte III-VI, J. S. BREWER, *Op. hactenus ined.* (Londres 1895) 313-389.

[46] Parte I, BREWER, *Op. hactenus ined.*: Rolls series (Londres 1859) p.3-310; parte II, A. LITTLE, *British Soc. of franc. Studies* (Aberdeen 1912); parte III, P. DUHEM (Quaracchi 1909).

[47] R. STEELE-F. DELORME, *Op. hactenus ined.* fasc.8 (Oxford 1928).

[48] R. STEELE-F. DELORME, *Op. hact. ined.* fasc.11 (Oxford 1932).

[49] R. STEELE-F. DELORME, *Op. hact. ined.* fasc.10 (Oxford 1930).

[50] J. S. BREWER, *Op. hact. ined.* (Londres 1859) p.393-519.

[51] R. STEELE, *Op. hact. ined.* fasc.2-3 (Oxford 1909-1911); HÖVER, *Rogers Bacons Hylomorphismus* (1912) p.22-65.

physica de vitiis in studio theologiae (h.1266) [52]. *Compendium studii theologiae* (1292) [53] y otras muchas obras inéditas.

Más que con la escuela de San Buenaventura debe relacionársele con la tendencia empirista e iluminista inglesa, que proviene de Roberto Grosseteste y Adam Marsh, aunque Roger Bacon pasó la mayor parte de su vida en París, en estrecha relación con los maestros parisienses. Da preferencia a las ciencias (cuadrivio) sobre las letras (trivio). Las matemáticas son necesarias para toda ciencia, y en especial para la teología. «Virtus efficientis et materiae sciri non potest sine magna mathematicae potestate, sicut nec ipsi effectus produci» [54]. «Sine mathematica non possunt sciri grammatica et logica. Nam etsi grammatica pueris ministrat ea quae vocis sunt et proprietates eius in prosa et metro et rythmo, nihilominus hoc facit pueriliter et per viam narrationis, non per causas nec per rationes. Nam alterius scientiae est dare causas horum, ... et haec sola est musica cuius species et partes multae sunt» [55]. Hay dos clases de música, una sonora y otra visible o plástica (danza): «Praeter vero has partes musicae quae sunt circa sonum, sunt aliae quae sunt circa visibile, quod est: gestus, quia comprehendit exsaltationes et omnes flexus corporis» [56]. Los teólogos no sólo deben saber matemáticas, sino también música y danza: «Theologus debet scire rationem omnium istorum... Scriptura enim plena est vocabulis musicalibus, sicut iubilare, cantare, psallere. Exsaltationes igitur et caeteri flexus corporis debent sciri a theologis ut omnes proprietates eorum sciant exprimere» [57].

Se lamenta del abandono del estudio de la Biblia por las *Sumas* y las *Sentencias*. El bachiller bíblico era pospuesto al sentenciario, y la Biblia a las *Quaestiones*. «Quamvis autem principalis occupatio studii theologorum deberet esse circa *textum sacrum*, sciendum est... quod tamen a quinquaginta annis theologi principaliter occupati sunt circa *quaestiones*, quae patent omnibus per tractatus et summas, et onera equorum a multis composita, non sic circa sacratissimum textum Dei: propter quod proniores sunt theologi ad recipiendum tractatum de quaestionibus quam de textu» [58]. «Quartum peccatum (i. e. studii theologiae) est quod praefertur una summa magistralis textui facultatis theologiae, scilicet liber sententiarum. Nam ibi est tota gloria theologorum, et ibi quilibet facit onus unius equi. Et postquam illum legerit quis, iam praesumit se de magisterio theologiae, quamvis non audiant tricesimam partem sui textus. Et bacularius, qui legit textum, succumbit lectori sententiarum Parisius et ubicumque, et in omnibus honoratur et praefertur. Nam Parisius ille qui legit sententias habet principaliorem horam legendi secundum suam voluntatem, habet et socium et cameram

[52] R. STEELE, *Op. hact. ined.* fasc.1 (Londres 1905).

[53] CHARLES, *Roger Bacon* p.410-416; H. RASHDALL, *British Soc. of. franc. Studies* 3 (Aberdeen 1911).

[54] *Opus maius* IV (ed. Brewer) p.110.

[55] *Op. maius* IV p.99-100.

[56] *Op. maius* III p.232.

[57] *Op. maius* III p.236-238.

[58] *Comp. studii theologiae*, en RASHDALL (Aberdeen 1911) p.34.

apud religiosos. Sed qui legit bibliam caret his et mendicat horam legendi secundum quod placet lectori sententiarum»[59].

En filosofía mantiene las tesis características de Grosseteste y Guillermo de Alvernia, acentuando todavía más la tendencia iluminista. Admite las razones seminales, la pluralidad de formas y la materia espiritual. Apoyándose en Alfarabí y Avicena, distingue el entendimiento agente del posible. El segundo es propio de cada hombre, pero el primero es Dios, fuente primaria de toda iluminación, tanto natural como sobrenatural. «Et sic intellectus agens, secundum maiores philosophos, non est pars animae, sed est substantia intellectiva alia et separata per essentiam ab intellectu possibili. Et quia istud est necessarium ad propositi persuasionem, ut ostendatur quod philosophia sit per influentiam divinae illuminationis, volo istud efficaciter probare...»[60]. «Ideo propter propositum meum consequendum, scilicet quod a Deo est tota philosophorum illustratio, ostendo quod hic intellectus agens est Deus principaliter, et secundario Angeli, qui illuminant nos»[61].

No por esto se puede catalogar a Roger Bacon entre los averroístas. Su doctrina es una prolongación de la de sus antecesores, dando especial cabida a Avicena, a quien considera como el intérprete más preclaro de Aristóteles[62]. La unidad del entendimiento humano la califica de «error peior et haeresis nequior, immo nequissima». Y en cuanto a la teoría de la doble verdad, la rechaza con estas palabras: «Palliant ergo errorem suum, quando arctantur, dicentes quod per philosophiam non potest aliter dici, nec per rationem potest haberi aliud, sed per solam fidem. Sed mentiuntur tamquam vilissimi haeretici»[63].

Hay tres fuentes de conocimiento: la autoridad, la razón y la experiencia *(per auctoritatem et rationem et experientiam)*; pero la fundamental es la tercera, porque la autoridad no basta sin la razón, y la razón es insuficiente sin la experiencia. «Duo enim sunt modi

[59] Brewer, *Op. hact. ined.* (Londres 1895) p.328.

[60] *Opus maius*, J. H. Bridges, I 5; t.3 p.45.

[61] *Opus tertium* l.I c.23, en J. S. Brewer, p.74. «Deinde ostenditur hoc idem, quia sapientia philosophiae est tota revelata a Deo et data philosophis, et Ipse est, qui illuminat animas hominum in omni sapientia; et quia illud quod illuminat mentes nostras, vocatur nunc a theologis intellectus agens, quod est verbum Philosophi in tertio *De anima*, ubi distinguit quod duo sunt intellectus, scilicet agens et possibilis» (ibid., p.74). Refiriéndose a Adam Marsh, refiere lo siguiente: «quando per tentationem et derisionem aliqui Minores praesumptuosi quaesiverunt a fratre Adam: quid est intellectus agens?, respondit: Corvus Eliae; volens per hoc dicere quod fuit Deus vel angelus» (ibid., p.75).

[62] «Avicenna fuit maior eo (Averroes), et praecipuus imitator Aristotelis, et dux et princeps philosophiae post eum... Et ipse totam complevit philosophiam, et vulgatam in uno volumine, et secundum propriam philosophiae veritatem in alio, quae non timet ictus lancearum contradicentium, ut ipsemet fatetur in prologo libri *Sufficientiae*, in quo philosophiam vulgatam apud philosophos proponit» *(Opus tertium*, en Brewer, I c.23 p.78).

[63] *Communia naturalium* (ed. Höver) p.302.

cognoscendi, scilicet per argumentum et experimentum. Argumentum concludit et facit nos concedere conclusionem, sed non certificat neque removet dubitationem ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi eam inveniat via experientiae» [64].

Hay una experiencia externa, que proviene de los sentidos. Y otra interna, la cual se deriva de las inspiraciones divinas. Esta tiene siete grados: las iluminaciones puramente científicas («illuminationes pure scientiales»), las virtudes, los dones del Espíritu Santo, las bienaventuranzas, los sentidos espirituales, los frutos del Espíritu Santo y, por último, la iluminación en el éxtasis. Con lo cual tenemos que el empirismo baconiano termina por convertirse en un verdadero iluminismo, haciendo a Dios la fuente primaria y suprema de toda ciencia y de toda verdad. Así no resulta extraño oírle decir que la filosofía por sí sola no sirve para nada («philosophia secundum se considerata nullius utilitatis est»), sino que debe ponerse al servicio de la Sagrada Escritura («philosophia non est nisi sapientiae divinae explicatio per doctrinam et opus. Una est tantum sapientia perfecta quae in sacra scriptura totaliter continetur»). De aquí resulta que el hombre no habría logrado alcanzar ninguna verdad por sus propias fuerzas, sino que desde el primer momento Dios enseñó a nuestros primeros padres las verdades fundamentales de las ciencias y de las artes («impossibile fuit homini ad magnalia scientiarum et artium devenire per se, sed oportet quod habuerit revelationem»). Dios dio a los patriarcas y a los profetas a la vez la ley y la plenitud de la filosofía: «Eisdem personis data est philosophiae plenitudo quibus et lex Dei, scilicet sanctis patriarchis et prophetis a mundi principio» [65].

RAMON LLULL (h.1235-1316). *Doctor illuminatus.*—Con el fondo general de la corriente bonaventuriana coincide el pensamiento del mallorquín Ramón Llull, a quien hay que considerar encuadrado dentro del ambiente de las controversias contra el averroísmo del último tercio del siglo XIII. Su vivísimo sentido de la amenaza que el islamismo significaba para la civilización cristiana le hizo entregarse a una incansable y casi prodigiosa actividad literaria y misional para despertar en la cristiandad la conciencia adormecida ante el peligro que se cernía sobre ella. Su vida y su obra son las del último cruzado, caballero de Cristo, llama estremecida, temple de acero, que recorre infatigablemente los países cristianos y musulmanes, sin ceder al desaliento ni a las dificultades e incomprensiones, llegando a exponer en muchas ocasiones su vida en su ansia de derramar su sangre por la causa que mantenía. Si en su obra extensísima prevalecen los impulsos místicos, poéticos, imaginativos y cordiales sobre lo puramente intelectivo, esto no impide que bajo la exuberante fronda de sus metáforas se trasluzca la contextura de los grandes temas de abolengo agustiniano y bonaventuriano. En especial su *Ars magna* debe entenderse en función del ejemplarismo divino, reflejado en los seres particulares del mundo

[64] *Op. maius* II 177. [65] *Op. maius* III 53.

sensible, que son criaturas de Dios. Las perfecciones divinas relucen sobre las criaturas, y tantas cuantas perfecciones encontremos en éstas nos sirven para elevarnos al conocimiento de las de su creador. Este es el alcance de sus razones necesarias, con las cuales no pretende demostrar intrínsecamente los misterios de la fe, sino hacerlos accesibles a todos, incluso a los mahometanos, que eran su gran obsesión. Si en concreto los procedimientos lógicos y combinatorios de su *Ars magna*, repetidamente expuestos, aclarados y compendiados en diversas obras, quizá no resultan tan fáciles, tan practicables ni tan eficaces como pensaba su autor, no por eso han dejado de tentar posteriormente a autores como Nicolás de Cusa, Jordano Bruno y, sobre todo, a Leibniz, e incluso no son extraños a ciertas corrientes logísticas modernas. Pero, en la realidad, Ramón Llull es uno de los ejemplares de la humanidad en que, sea cualquiera el valor intrínseco de su pensamiento, por encima de éste interesa sobre todo su exuberancia vital, su propia personalidad, su carácter impar que se destaca en la historia con rasgos inconfundibles[66].

BIBLIOGRAFIA

Mateo de Aquasparta

Quaest. disputatae de fide et de cognitione (Quaracchi 1903).
Longpré, E., *Thomas de York et Mathieu d'Aquasparta. Textes inédits sur le problème de la création*: AHDLMA, I (1926-27) 293-308.
— *Mathieu d'Aquasparta:* Dict. Théol. Cath., X 375-389.

[66] Su abundantísima producción literaria en árabe, catalán y latín comprende 255 obras, de las cuales se conocen unas 240, permaneciendo inéditas 105 de éstas. Su primera edición de conjunto es la de Ivo Salzinger (Maguncia 1721-42), en 10 volúmenes. La *Maioricensis Schola lullistica* ha iniciado la publicación de las *Opera latina*, bajo la dirección del Dr. F. Stegmüller. Volumen I, *Opera messanensia*, por J. Stohr (1959). Comprenderá unos treinta volúmenes. La BAC ha publicado las *Obras literarias de Raimundo Lulio* (M. Batllori y M. Caldentey, Madrid 1948), con amplia bibliografía, p.81-93. El estudio más extenso sobre Raimundo Lulio se halla en T. y J. Carreras Artáu, *Historia de la Filosofía española, Filosofía cristiana*, siglos xiii-xv (I 231-639; II 1-437); S. Bové, *Al margen de un discurso* (La Seo de Urgel 1912); S. Lozano, O. P., *Demostrabilidad de los misterios de la fe según Raimundo Lulio:* La Ciencia Tomista 6 (1912) 195-206; 7 (1913) 54-71; 8 (1913) 48-64; M. de Iriarte, *Genio y figura del Iluminado Maestro B. R. Lull:* Arbor 4 (1945) 375-436; M. Batllori, *Introducción bibliográfica a los estudios lulianos* (Palma de Mallorca 1945); E. Longpré, R. *Lulle:* Dict. Théol. Cath. IX 1071-1141; F. Sureda Blanes, *El B. Ramón Lull, su época, sus obras, sus empresas* (Madrid 1934); A. Martínez Tomás *Raimundo Lulio. Una vida de mártir* (Barcelona, Araluce, 1956); E. W. Platzeck, O. F. M. *Raimond Lull*, 2 vols. Düsseldorf, Schwann, 1962); E. LLinares *Raimond Lulle, philosophe de l'action* (París, P. U. F. 1963: Juan Saiz Barberá, *Raimundo Lulio. Genio de la filosofía y mística española* (Madrid, EPESA, 1963).

ROGER MARSTON

Quaestiones disputatae (Quaracchi 1932).
GILSON, E., *Roger Marston, un cas d'augustinisme avicennisant:* AHDLMA VIII (1932) 37-42.

RICARDO DE MEDIAVILLA

HOCEDEZ, E., *Richard de Middleton, sa vie, ses oeuvres, sa doctrine* (Lovaina-París 1925).
RUCKER, P., *Der Ursprung unserer Begriffe nach Richard von Mediavilla.* Beiträge XXXI 1 (Münster 1934).

GUILLERMO DE LA MARE

EHRLE, F., *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seine Tode:* Archiv für Kath. Theol. (1913) 266-318.

JUAN PECKHAM

MARTIN, C. T., *Registrum Epistolarum Fr. Johannis Peckham* (Londres 1882-1885), 3 vols.
CALLEBAUT, A., *Jean Peckham, O. F. M., et l'augustinisme:* Arch. franc. hist., 18 (1925) 441-472.
EHRLE, FR., *John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts:* Zeitsch. f. Kathol. Theol. 13 (1889) 172-173.
GILSON, E., *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin:* AHDLMA 1 (1926) 99-104.
TEETAERT, A., *Pecham:* Dict. Théol. Cath., XII 100-140.
AGUIRRE Y RESPALDIZA, A., *Rogerio Bacon* (Barcelona, Labor, 1935)

CAPITULO VIII

Escuela dominicana

1. **Carácter de la Orden de Predicadores.**—La Orden de Predicadores fue fundada por Santo Domingo de Guzmán (1170-1221), y aprobada por Honorio III en 22 de diciembre de 1216. Santo Domingo envió a París (1217) a seis de sus primeros religiosos, los cuales se establecieron en agosto de 1218 en el convento de Saint Jacques. Cuando el santo fundador lo visitó dos años más tarde, contaba ya con treinta religiosos. Los dominicos siguieron las lecciones del maestro Juan de Barastre, deán de Saint Quintin, y obtuvieron grados académicos. En Toulouse les dio lecciones el maestro Alejandro Stabensby.

El propósito de Santo Domingo fue fundar una orden apostólica para oponerse a las herejías con la predicación y la enseñanza. Para

ello introdujo en sus Constituciones la obligación del estudio como observancia fundamental: «Cum studium sacrae veritatis sit medium necessarium ad specialem finem Ordinis consequendum, fratres nostri, exemplo et praescripto B. Patriarchae Dominici, in studio taliter sint intenti ut de die, de nocte, in domo, in itinere, legant aliquid vel meditentur, et quidquid poturunt, retinere cordetenus nitantur» (*Const.* 627,1). «Praedicantes et docentes ex abundantia et plenitudine contemplationis» (*Const.* 3,2).

Por su finalidad apostólica, la Orden de Predicadores se diferenciaba de las órdenes monásticas anteriores, aunque algunas se hubieran consagrado circunstancialmente a esa labor. La predicación suponía el estudio, y por eso Santo Domingo se preocupó de enviar sus primeros frailes a los centros universitarios más notables de su tiempo, como París y Bolonia. El primer lector de Saint Jacques fue el español Miguel de Fabra [1].

El objeto del estudio en los frailes predicadores era ante todo la adquisición de la ciencia sagrada, es decir, la teología y la Sagrada Escritura. Las primeras Constituciones (1228) reflejan las directrices de Gregorio IX en su carta de julio de ese mismo año a la Universidad de París. El influjo de las prohibiciones existentes en París se manifiesta en que no se permitía estudiar, sin licencia especial, artes liberales y ciencias profanas, entendiendo por tales la filosofía.

Estas normas fueron observadas estrictamente por los primeros maestros dominicos. Pero la fuerza misma de los hechos, y sin duda la recomendación expresa de los Pontífices, obligará muy pronto a otros maestros, como San Alberto Magno y Santo Tomás, a enfrentarse con el difícil problema que los escritos de los filósofos griegos, musulmanes y judíos planteaban al pensamiento cristiano en el siglo XIII. De hecho las cosas cambian después de 1241, sobre todo después de 1250, y se permite el estudio de las artes liberales. El capítulo general de Valenciennes (1259), en que tomaron parte San Alberto, Santo Tomás y Pedro de Tarantasia, dispuso: «quod ordinetur in provinciis, quae indiguerint, aliquod studium artium, vel aliqua, ubi iuvenes instruantur» [2]. En Alemania, junto con los *studia artium*, existen además *studia naturalium*. Como hace observar el P. Mandonnet, «los Predicadores debieron a esta iniciativa una cultura filosófica predominante entre los hombres de su siglo, y así fue cómo de sus filas salieron los más ilustres filósofos de entonces, Alberto Magno y Tomás de Aquino» [3]. Si hubo alguna extralimitación por parte de algunos, excesivamente entusiastas de las nuevas adquisiciones, el Capítulo general de 1271 intervino para moderar el cultivo de la filosofía.

[1] MORTIER, *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs* (París 1903) I. Sobre Miguel de Fabra, cf. F. DIAZO, *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores* (Barcelona 1599) l.2 c.45.

[2] H. DENIFLE, *Chart.* I n.335.

[3] P. MANDONNET, *Frères Prêcheurs:* Dict. Théol. Cath. VI 807.

Es de notar que los primeros maestros dominicos se muestran más reservados que los franciscanos ante Aristóteles. Después éste prevalecerá entre los primeros, mientras que, con el predominio de los «espirituales», aumentará entre los segundos la desconfianza hacia la filosofía.

El ingreso de los dominicos en la Universidad de París data de 1229. Durante la huelga de maestros (1229-1231), el obispo Guillermo de Alvernia agregó a la Universidad el Estudio de Saint Jacques, confiando una cátedra al maestro Rolando de Cremona[4]. En 1230 (22 septiembre) ingresó en la Orden el maestro secular Juan de Saint Gilles, que conservó su cátedra, con lo cual los dominicos tuvieron dos en París.

En cada nuevo convento que se fundaba se organizaban los estudios. Había tres clases de ellos: *Studium ordinarium*, o conventual, con un maestro o lector. *Studium solemne*, con un maestro y uno o dos bachilleres. *Studium generale*, por lo menos con un maestro y uno o dos bachilleres. Los Estudios generales se fundaban en las grandes ciudades y fueron incorporándose a las Universidades. En 1248 se incorporan los de Oxford, Colonia, Bolonia y Montpellier.

2. **Maestros en París.**—Hasta San Alberto Magno, los dominicos siguen una orientación idéntica a la de los maestros seculares y de los primeros franciscanos, sin formar propiamente escuela. El primer maestro fue ROLANDO DE CREMONA († 1259), maestro en artes y quizá en medicina en Bolonia, donde ingresó en la Orden de Predicadores en 1219. En 1229 obtuvo en París el magisterio en teología, siendo el primer regente de la cátedra del convento de Saint Jacques. Enseñó en París un año (1229-1230), pasando a Toulouse (1230-1233) y Bolonia, donde murió en 1259. Escribió una *Summa Theologica*, mal citada con el nombre de *Quaestiones super IV libros Sententiarum*. Su pensamiento se mantiene en la línea tradicional, aunque conoce ya todas las obras de Aristóteles (cita la *Etica*, el *De caelo et mundo*, la *Física*, el *De anima*, *De plantis*, *De somno et vigilia* y la *Metafísica)*. Cita también a Avicena, Algazel, Alfarabí y Albumasar. Pero todavía no conoce a Averroes. Por vez primera cita con este nombre el *Liber de causis*[5].

JUAN DE SAN GILLES (h.1180-1258). Inglés. Natural de San Gilles (de Sancto Egidio). Enseñó medicina en Montpellier y París (has-

[4] P. MANDONNET, *De l'incorporation des dominicains dans l'ancienne Université de Paris:* Rev. Thom. 4 (1896) 133-170. Acerca de la huelga de maestros, cf. M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici*, etc., p.88; A. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino* (Milán 1930) I 1-27; ID., Mélanges Mandonnet, 192-196.

[5] O. LOTTIN, *Roland de Cremona:* Rech. de Théol. anc. et méd. 12 (1910) 136-142; FILTHAUPT, *Roland von Cremona, O. P.* (Vechta 1936); FR. EHRLE, *Le origini del primo studio generale e la Somma theologica del primo maestro Rolando de Cremona:* Miscellanea Domenicana (Roma 1923) 85-134; ID.: Xenia Thomistica III 543; P. GLORIEUX, *Répertoire* p.42 n.1,

ta 1209). Maestro de teología en París (h.1228). Ingresó en la Orden en 1230, conservando su cátedra. En 1233 pasó a Toulouse, sucediendo a Rolando de Cremona. Enseñó en Maguncia (1235), y después fue regente en Oxford, asistiendo a la muerte de su gran amigo Roberto Grosseteste (1253). Le sucedió en París GUERRICO DE SAN QUINTIN († 1245), que había sido maestro en artes y doctor en medicina de la Universidad, el cual ingresó en la Orden hacia 1225. Enseñó en Bolonia y después en París (1233-1242). LORENZO DE FOUGÈRES (h.1190-1245) sucedió a Juan de San Gilles en Toulouse (1235-1241), volviendo a París, donde leyó las *Sentencias* (1241-1243) y fue después regente (1243-1244).

HUGO DE SAINT CHER (h.1190-1263). Doctor en derecho en París. Ingresó en la Orden en 1226. Leyó las *Sentencias* como bachiller bajo Rolando (1229) y le sucedió en la cátedra (1230-1235). Cardenal (1244). Tomó parte en Anagni en las controversias contra los mendicantes (1256). Influyó para que Santo Tomás fuese enviado a enseñar a París en 1252, aunque no tenía la edad reglamentaria. Su principal actividad versó sobre estudios bíblicos, escribiendo comentarios, y sobre todo promoviendo las monumentales *Concordancias* (h.1238-1240). Le sucedió GODOFREDO DE BLENEAU de 1235 a 1242 († 1250).

En el Estudio de Saint Jacques de París funcionaban dos cátedras, una para franceses y otra para extranjeros. Regentaron la primera ESTEBAN DE VENIZY (1242-1243), LORENZO DE FOUGÈRES (1243-1244), GUILLERMO DE ETAMPES (1244-1247), JUAN POINTLASNE *(Pungens asinum*, 1244-1247), BONHOMME DE BRETAÑA (1248-1255), FLORENT DE HESDIN (1255-1257), HUGO DE METZ (1257-1258), BARTOLOMÉ DE TOURS, PEDRO DE TARANTASIA (1259-1265), GILBERTO DE OVIS (1265-1269), BOMBOLOGNUS DE BONONIA.

En la cátedra de extranjeros enseñaron SAN ALBERTO MAGNO (1242-1248), ELÍAS BRUNET (1248-1256), SANTO TOMÁS DE AQUINO (1256-1259), GUILLERMO DE ANTONA (1259-1260), HANIBALDO DEGLI HANNIBALDI (1260-1262), PEDRO DE TARANTASIA (1267-1269), SANTO TOMÁS DE AQUINO (1269-1272), ROMANO DE ROMA (1272-1273).

PEDRO DE TARANTASIA (h.1224-1276). *Doctor spectabilis. Doctor famosus.* Natural de Champagny (Vienne). Ingresó en la Orden de Predicadores en Lyón. Leyó su «principium» en París en 1255. Bachiller sentenciario (1257-1259). Maestro en la cátedra de franceses (1259-1265). Provincial de Francia (1265-1267). Maestro en París (1267-1269). Provincial (1269-1272). Arzobispo de Lyón (1272). Cardenal obispo de Ostia (1273). Papa, con el nombre de Inocencio V (22 febrero-22 junio 1276). Comentó por dos veces las *Sentencias* (1257-1259, 1267-1269). Un quodlibeto (1264). *Quaestiones de lege et praeceptis. Postillae* sobre las epístolas de San Pablo. *De materia caeli. De aeternitate mundi* (que coincide con el comentario a las *Sentencias). De unitate formae. De intellectu et volun-*

tate[6]. Sigue la orientación tradicional, aunque sin hostilidad hacia la nueva tendencia representada por San Alberto y Santo Tomás.

TOMÁS DE CANTIMPRÉ († h.1270). Natural de Brabante. Ingresó en la Orden de Predicadores en Lovaina (h.1232). Estudió y enseñó en París. Su *De natura rerum* (1228-1244) es una vasta enciclopedia, en que recoge los datos más variados sobre piedras, metales, plantas, animales y el hombre. Su *Bonum universale de apibus* (1256-1261), dedicado al maestro general Humberto de Romans, tiene carácter histórico y moral, un poco ingenuo, manifestando tendencia a la corriente afectivista y contraria a la filosofía, en forma semejante a Gerardo de Frachet[7].

La misma tendencia enciclopédica, pero con carácter más científico, manifiesta el eruditísimo VICENTE DE BEAUVAIS (Bellovacensis, † h.1264). Fue preceptor del hijo de San Luis, para el cual escribió su *De eruditione filiorum nobilium*, así como *De morali principis institutione*. Su obra fundamental es el monumental *Speculum maius*, en que resume todo el saber de su tiempo («multorum librorum florem quemdam atque medullam in unum volumen compegi»). Tiene tres partes: *Speculum naturale*, compendio de cuestiones teológicas, filosóficas y morales, y, a propósito de ellas, de muchos temas de ciencias físicas y naturales; *Speculum doctrinale*, en que trata del origen y progreso de las ciencias, artes y oficios; *Speculum historiale*, resumen de historia universal hasta el pontificado de Inocencio IV. El *Speculum morale* no es obra suya[8].

En el *Speculum naturale* sigue el orden de los seis días de la creación. La belleza del universo es un reflejo de la de su Creador y un medio para elevarse el alma de lo sensible a lo invisible. «Species rerum sensibilium quasi venae tantummodo quaedam sunt, per quas invisibilis pulchritudo se manifestans ad nos emanat. Et ideo cum ista sensum nostrum atque affectum nostrum provocant, non quidem desiderium replent, sed ad inquirendam Creatoris speciem et ad eius pulchritudinem concupiscendam incitant». En cuanto al modo de la creación, admite las razones seminales, especie de gérmenes depositados por Dios en la materia, de los cuales salen las cosas en el momento que les corresponde. «In elementis mundi indita est a Conditore eorum natura quaedam, alia a natura elementari». «Ex quo, accepta opportunitate, prodeunt plantae et animalia, non tantum secundum corpora, sed quodammodo secundum animas». «Ex his ergo rationibus seminalibus sive virtute animae qua plena sunt haec inferiora, est origo et principium animae vegetabilis

6 H. DENIFLE, *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens*. Catálogo de Stams, Archiv., II 238 n.87; M.-H. LAURENT, *Le Bienheureux Innocent V et son temps* (Città del Vaticano 1947).

7 Ediciones Douai 1597, 1605, 1627; E. BERGER, *Thomae Cantimpratensis Bonum universale de Apibus* (París 1895).

8 Ediciones Venecia 1484, 1494, 1591; Douai 1624; A. L. GABRIEL, *The Educational Ideas of Vincent of Beauvais*. Texts and Studies in the History of medieval Education (Notre Dame [Ind.] 1956).

atque sensibilis»[9]. El alma humana es creada por Dios. Es simple e inmaterial. Puede considerarse en sí misma, y en este sentido es sustancia y espíritu, y así está en el cuerpo «per coexistentiam tantum, non per informationem»; o en cuanto unida al cuerpo como forma, lo cual es como una función transeúnte del alma, de suerte que «destructo corpore, destruitur anima in quantum forma, non tamen in quantum est substantia, id est, spiritus». Aparece también en Beauvais una tesis que veremos más adelante entre las retiradas para la condenación de 1270: «Una anima alia simplicior est secundum maiorem accessum ad divinae naturae simplicitatem», en la que parece sugerir una gradación en la simplicidad de las almas. Es notable su demostración de la redondez de la tierra, en que no es difícil ver reflejadas las enseñanzas de San Alberto[10].

3. **Maestros en Oxford.** Los dominicos fundaron en Oxford en 1225. El primer maestro fue ROBERTO BACON († 1248), que ingresó en la Orden siendo ya maestro en teología. Le sucedió su discípulo RICARDO FISHACRE († 1248), probablemente en 1236. Escribió un comentario a las *Sentencias*. Se mantiene en la línea tradicional. Admite las razones seminales, la materia espiritual en el alma humana, la iluminación divina en el conocimiento intelectivo, el argumento de San Anselmo. Cita a Aristóteles, pero manifiesta una marcada hostilidad contra la filosofía.

Admite las artes liberales, pero sólo en cuanto que sirven como preparación para la teología. La filosofía debe mantenerse en un plano de sierva de la ciencia sagrada: «Sed fateor, mirabile est de quibusdam hodie qui tam delectantur in amplexibus vilis pedisequae, quod non curant de domina, quamvis sit inaestimabilis pulchritudinis, sicut dicitur de hac scientia, (Sap. c.7): Est speciosior sole... Hi sunt qui, vix cum caligant oculi, a saecularibus scientiis, hoc est a sinu ancillarum avelluntur, et tunc amplexibus dominae se offerunt, cum prae senectute generare nequeunt»[11]. «Hinc statim patet quod omnes aliae scientiae sunt huius pedisequae et ancillae. Cum enim singulae sunt de singulis universi partibus, totum autem universum se habet ad hanc sicut exemplum ad scientiam cuius est exemplum, patet quod omnes aliae laborant ad declarationem exemplorum huius scientiae. Hinc etiam patet quod accedentem ad hanc oportet alias praecognoscere, vel universaliter omnes, vel pro alioquin ignorabit exempla huius scientiae. Non enim aggreditur

[9] *Spec. nat.* l.23 c.29.

[10] «Terrae forma est rotunda; unde et orbis dicta est. Nam si quis in aere positus illam desuper aspiceret, tota enormitas montium et concavitas vallium minus appareret in ea quam digitus alicuius si pilam praegrandem in manu teneret. Rotunda vero terra per hoc esse probatur, quod quaelibet eius pars aequaeliter tendit ad centrum; ipsa enim ponderibus suis sustentatur... Item, si esset plana, tunc Sol levaretur super terram aeque cito, et aeque diu videretur a quolibet existente in ipso plano» (*Spec. natur.* l.6 c.8).

[11] *In Sent.* Ms. Brit. mus. 10 B VII f.2c. Citado por M. D. CHENU, *Introd. à l'étude de St. Thomas* p.49.

quis ad hanc dominam, maxime ad secretum cubiculi eius, nisi prius familiaris fiat ancillis hostiariis quae eum introducant».

Utiliza la doctrina aristotélica de la sensación para demostrar la necesidad de la revelación y de la Sagrada Escritura. «Omnis enim nostra cognitio intellectualis incipit a sensu: unde Philosophus: Deficiente sensu, necesse est scientiam deficere. Sed non ab unico sensu incipit nostra cognitio, sed duplici, scilicet auditu et visu, qui ideo sensus disciplinales nuncupantur... Ad hoc enim ut occulta sufficienter fiant manifesta, exigitur doctrina audibilis et exemplum visibile... Sic ergo patet sacrae scripturae necessitas». En cambio, la Sagrada Escritura es «perfectissima, ordinatissima, certissima». «Minimum et incertissimum huius scripturae verbum certius est conclusione certissimae demonstrationis» (*Summa* fol.2 d). «Credimus conclusionem quam confirmat medium demostrativum, quod utique creatura est, et non credemus sermoni quem confirmat creator omnis creaturae!» [12]

Le sucedió ROBERTO KILWARDBY († 1279). Profesor en Oxford (h.1248-1261). Provincial de Inglaterra (1261-1272). Arzobispo de Cantorbery (1273-1278). Cardenal (1278). Falleció en Roma en 1279. Acérrimo mantenedor del tradicionalismo contra Santo Tomás. Sostuvo tercamente las tesis de las razones seminales y la pluralidad de formas, llegando a condenar varias tesis tomistas en 1277. En el hombre existen tres formas vitales, todas ellas sustanciales. «Positio de unitate formarum, nisi plus dicatur, non satis est mihi. Scio tamen, quod unus homo unam habet formam, quae non est una simplex, sed ex multis composita, ordinem ad invicem habentibus naturaliter, et sine quarum nulla perfectus homo esse potest, quarum ultima completiva et perfectiva totius aggregati est intellectus» [13].

Conoció bien la lógica aristotélica. Comentó los *Analíticos*, los *Sofismas*, la *Física*, la *Metafísica* y el *De anima*. Pero no acertó a resolver el problema de la teología como ciencia. Distingue entre filosofía y teología, subrayando la trascendencia de la ciencia sagrada sobre la filosofía, como dos saberes absolutamente distintos. Sus relaciones son puramente extrínsecas. A la filosofía no le corresponde en la ciencia sagrada más papel que el de «ancilla», en el sentido más humilde de la palabra.

«Duplex est modus scientiae. Unus divina inspiratione, alius humana inventione. Et differunt sicut scientia a libro per studium accepta, et scientia per vivam vocem impressa. Et est hic magna similitudo, si profundius inspicias. De primo modo scientiae est theologia; de secundo philosophia. Rationalis enim creatura constituta est inter duo, habens supra se primam veritatem increatam, extra se et intra se sensibilia et intelligibilia. Ab utrisque haurit

[12] M. D. CHENU, ibid., p.47-48.

[13] A. BIRKENMAJER, *Vermischte Untersuchungen zur Gesch. der mit. Philos.*: Beiträge XX 5 p.63 (Münster 1922).

veritatem. Sed veritas huius scripturae tantum desuper hausta est per inspirationes, non per rationes» [14].

Existen muchos manuscritos de su tratado inédito *De ortu et divisione philosophiae*, que L. Baur califica de la introducción a la filosofía más notable de la Edad Media. Da la siguiente división de la filosofía:

- De rebus divinis
  - Metaphysica.
  - Mathematica.
  - Naturalis.
- De rebus humanis
  - Practica
    - Ethica
      - Solitaria.
      - Privata.
      - Publica.
    - Artes mechanicae.
  - Rationalis (Logica).

Termina con una enumeración de ciencias mágicas, que toma de Hugo de San Víctor: *nigromancia, geomancia, hydromancia, aeromancia, pyromancia, aruspicina, augurium vel auspicium, horospicium, sortilegium, maleficium, prestigium* [15].

BIBLIOGRAFIA

CALLUS D.-A., *Introduction of aristotelian learnig to Oxford:* Proceedings of the British Academy, t. 29 (Londres 1944).

DANZAS, P., *Études sur les temps primitifs de l'ordre de S. Dominique* (Poitiers 1873).

DENIFLE, H., *Quellen zur Gelehrtengeschichte der Predigersordens im 13 und 14 Jahrhundert:* Archiv, II 165ss.

DOUAIS, C., *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Frères Prêcheurs* (París 1884).

GLORIEUX, P., *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIII siècle* (París 1933).

QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores Ordinis Fratrum Praedicatorum*, 1719-1721, 2 vols.

MANDONNET, P., *Siger de Brabant* (Lovaina 1911), introducción.

— *De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne université de Paris:* Rev. Thom. 4 (1896) 133-170.

— *La crise scolaire au début du XIII siècle et la fondation de l'ordre des Fr. Prêcheurs:* Rev. Hist. Ecclés., 15 (1914) 34-49.

— *Premiers travaux de polémique thomiste:* Rev. Sc. Phil. Théol. 7 (1913) 46-70.245-262.

— *Frères Prêcheurs:* Dict. Théol. Cath. VI 863-874.

MARTIN, R., *Quelques premiers maîtres dominicains de Paris et d'Oxford et la soi-disant école dominicaine augustinienne:* Rev. Sc. Ph. Th. 9 (1920) 556-580.

MORTIER, P., *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs* (París 1903ss).

[14] F. STEGMÜLLER, *Roberti Kilwardby de natura theologiae:* Opusc. et textus, fasc.17 (Münster 1935) p.28.

[15] L. BAUR, *Gundissalinus:* Beiträge IV 2-3 p.369 y 377.

CAPITULO IX

San Alberto Magno (1206-1280)

1. **Vida y obras.**—*Doctor Universalis, Doctor Expertus.* Nació en Lauingen (Suabia, Baviera), de la noble familia de los condes de Bollstaedt. Fue enviado a estudiar a la Universidad de Padua (1223). Ganado por la elocuencia de Jordán de Sajonia, ingresó en la Orden de Predicadores a los dieciséis años. Estudió y enseñó en Colonia (1228-1233) y después en Hildesheim (1233), Friburgo (1236), Ratisbona (1237), Estrasburgo (1239). En 1240 fue enviado a París para adquirir grados en teología. Enseñó como bachiller sentenciario (1240-1242), y después como maestro regente de la cátedra de extranjeros (1242-1248), teniendo como discípulo a Santo Tomás de Aquino. Es legendaria la tradición de haber enseñado en la plaza Maubert por no caber sus discípulos en el aula. En el capítulo de 1248 fue designado para reformar el Estudio de Colonia, adonde partió llevando consigo a Santo Tomás, a quien cuatro años después presentó para el bacalaureado a Juan el Teutónico. En este tiempo (1245-1250) compuso la *Summa de creaturis* y sus comentarios a las *Sentencias.* Comentó los *Nombres divinos,* del Seudo-Dionisio, y la *Etica a Nicómaco* (1248-1249). Provincial de Teutonia (1254-1257). En 1256 compareció ante la curia pontificia en Anagni para defender las órdenes mendicantes contra Guillermo de Saint Amour. A petición del Papa escribió allí mismo su opúsculo *De unitate intellectus,* contra los averroístas. Profesor en Colonia (1257-1260). Interviene en el capítulo general de Valenciennes (1259), redactando un plan de estudios, junto con Pedro de Tarantasia y Santo Tomás de Aquino. Obispo de Ratisbona (1260-1262). Por encargo de Urbano IV predicó la cruzada en Alemania y Bohemia (1263-1264). Se retiró a Wurtzburg (1264-1268). Reanuda su enseñanza en Colonia (1269-1274). En 1274 asiste al concilio de Lyón. En sus últimos años trabajó en la composición de una *Summa theologica* (h.1270), que no llegó a terminar. Entre 31 de mayo y 26 de septiembre de 1277 hizo un viaje a París para defender las doctrinas de Santo Tomás incluidas en la condenación de Esteban Tempier. Su llegada causó gran impresión, aunque no consiguió que se retiraran las proposiciones condenadas [1]. Regresó a

[1] Transcribimos el testimonio de Hugo de Lucca en que nos describe esta bella estampa medieval del afecto de un maestro a su discípulo. «Insonuit rumor (Coloniae) quod scripta fr. Thomae Parisius impugnabantur, unde fr. Albertus dixit se illuc velle accedere pro defensione illorum scriptorum. Fratres vero decrepitum aetatis ipsius timentes, et longum viagium, dissuaserunt illi praedictum iter per aliquod tempus... Finaliter tamen dixit idem Albertus se velle Parisius omnino accedere pro defensione tam nobilium scripturarum, et ivit Parisius, in cuius societate fr. Ugo praedictus accessit, sicut ipse asseruit ipsi testi. Cum vero fuit Parisius dictus fr. Albertus, facta convocatione studii generalis Parisiensis, ascendit cathedram fratrum

Colonia y vivió todavía dos años, perdiendo poco a poco la memoria. Sólo conservó vivamente el recuerdo de su discípulo predilecto, llorando amargamente cada vez que se acordaba de él. Murió en Colonia el 15 de noviembre de 1280. Fue canonizado y declarado doctor de la Iglesia por Pío XI en 16 de diciembre de 1931. Pío XII lo declaró patrono de los que se dedican al cultivo de las ciencias naturales.

Obras.—La actividad literaria de San Alberto abarcó enciclopédicamente todo el saber de su tiempo, unas veces en forma de comentarios a los libros de Aristóteles y otros autores, y otras con obras originales. En la distribución de tratados seguimos el orden que el mismo San Alberto indica en su división de la filosofía.

I. Filosofía racional: *De praedicabilibus* (Super Isagogen Porphyrii). *De praedicamentis. De sex principiis* (Gilberti Porretani). *In Boetii de divisione. In duos Perihermeneias. In Boetii de sylogismis categoricis. In duos Priorum Analyticorum. In duos Posteriorum Analyticorum. In VIII Topicorum. In duos Elenchorum* (De sophisticis elenchis).

II. Filosofía real: *a)* Física: *De audito physico. In IV De caelo et mundo. De natura locorum. De causis proprietatum elementorum. In 2 libros De generatione et corruptione. In 4 libros Metheororum. De mineralibus. In III libros De anima. De nutrimento et nutribili. De sensu et sensato. De memoria et reminiscentia. De intellectu et intelligibili. De natura et origine animae. De unitate intellectus contra averroistas. De somno et vigilia. De spiritu et respiratione. De motibus animalium. De motibus progressivis. De aetate* (De iuventute et senectute). *De morte et vita. De vegetabilibus. De animalibus libri XXVI.*—*b)* Matemáticas (los catálogos antiguos de sus obras le atribuyen las siguientes obras: *Super Geometriam Euclidis. Super Almagestum Ptolemaei. Super Perspectivam Alacenis. Super Sphaeram Iohannis de Sacro Bosco. Super Speculum astrolabicum).*—*c)* Metafísica: *Metaphysicorum libri XIII. De causis et processu universitatis.*

III. Filosofía moral: *In X libros Ethicorum. In VIII Politicorum. Scriptum super Ethicam Nicomachaeam. Quaestiones in eamdem. Super libros oeconomicorum. Summa de Bono* (1ª. ed. Münster 1951).

praedicatorum Parisiis proponendo auctoritatem: quae laus vivo, si laudatur a mortuis, supponens dictum fratrem Thomam vivum et alios mortuos, et ipsius fr. Thomae laudes gloriosas et excelsas dicens, quod ipse paratus erat in examine peritorum defendere scripta dicti fr. Thomae, tamquam veritate fulgentia et sanctitate. Et post multa dicta et collecta in honorem Dei et adprobationem eorumdem scriptorum, idem fr. Albertus rediit Coloniam, et dictus fr. Ugo cum eo, ut ipse dixit eidem testi. Et voluit dictus fr. Albertus post ipsum reditum facere sibi perlegi omnia scripta dicti fr. Thomae per certum ordinem, et facta per eum congregatione solemni, extulit de ipso fr. Thoma commendationes eximias, gloriosas et excelsas et in fine conclusit, quod ipse fr. Thomas in scripturis suis imposuit finem omnibus laborantibus usque ad finem saeculi, et quod deinceps frustra laborarent» (*Acta sanctorum Martii.* Processus de vita S. Thomae, n.82; Masetti, *Monum. et antiq. vet. discip.* O. P. [Roma 1864] I 246).

IV. Exégesis bíblica: Comentarios o *Postillae* a numerosos libros de la Sagrada Escritura.

V. Teología: *Comentarios al seudo Dionisio* (De divinis nominibus, De caelesti hierarchia, De symbolica hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia). *Summa de creaturis* (De quatuor coaequis, De homine, De bono et natura bonorum, De sacramentis, De resurrectione). *Scripta in IV libros Sententiarum. Tractatus de natura boni. Summa theologiae.*

Obras dudosas son la *Philosophia pauperum. De potentiis animae. De passionibus aeris. Speculum astronomiae. De fato. De sensu communi. De apprehensione et apprehensionis modis.* El opúsculo *De adhaerendo Deo* lo atribuye Grabmann a Juan de Kastl, benedictino (h.1400).

La cronología de las obras albertinas tiene todavía numerosas cuestiones sin resolver. Sus primeras obras teológicas son la *Summa de creaturis* y el comentario a las *Sentencias*. La última, la *Summa theologiae* (h.1270), terminada después de la muerte de Santo Tomás, y que ofrece el interés de que no parece tener en cuenta la *Summa* de su discípulo, sino más bien retornar a una actitud de una inspiración más «tradicional». Sus comentarios filosóficos y obras científicas los compuso entre 1240-1270 [2]. Algunos quedaban inéditos y son publicados en la nueva edición.

2. **Carácter.** San Alberto, por la amplitud de sus conocimientos y la variedad de sus actividades, es una de las más grandes personalidades, no sólo del siglo XIII, sino de la historia universal. Fue todo cuanto se podía ser en su tiempo: teólogo, exegeta, filósofo, matemático, fisiólogo, gobernante, predicador, polemista, obispo y santo. Si algún tiempo la magnitud de su figura quedó un poco eclipsada por la de Santo Tomás, el discípulo probablemente no habría sido lo que fue sin la ayuda del maestro, que con su enseñanza y su protección lo situó en las mejores condiciones para alcanzar su pleno desarrollo. Son dos figuras inseparables, y juntas las presenta el Dante en estos versos:

> Questi, che m'è a destra più vicino,
> fratre e maestro fummi, ed esso Alberto
> è di Cologna, ed io Thomas d'Aquino.
>
> (*Paradiso* X 97-99.)

[2] Ediciones: P. JAMMY (Lyon 1651), 21 vols. in folio; A. BORGNET (París, Vivès, 1890-1899), 38 vols. en 4.º; C. JESSEN, *Alberti Magni de vegetabilibus* (Berlín 1867); H. STADLER, *Albertus M., De animalibus, libri XXVI*: Beiträge XV-XVI (Münster 1916-1920); nueva edición: *Sancti Doctoris Ecclesiae Alberti Magni, O. P., Opera omnia*, por el *Institutum Alberti Magni* de Colonia (Aschendorff, Münster 1951ss) (han aparecido siete volúmenes); C. H. SCHEEBEN, *Les écrits d'Albert le Grand d'après les catalogues*: Rev. Thom. (1931) 260-292; G. MEERSSEMAN, O P.., *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni* (Brujas 1931).

El rasgo característico de la personalidad albertina es la universalidad. Tiene un temperamento de erudito, ávido de saber, que recoge infinidad de datos, pero que no se resigna a sacrificar ninguno en beneficio de la unidad del conjunto. Acumuló un enorme acopio de materiales, pero careció de tiempo para asimilarlos y clasificarlos y de reducirlos a una síntesis coherente y ordenada. Pero, aunque no llegó a elaborar un sistema propio, fue mucho más que un simple compilador. Depura y transforma muchas doctrinas aristotélicas, neoplatónicas y musulmanas, imprimiéndoles un sello de originalidad [3].

La admiración de sus contemporáneos se manifiesta en los elogios que le prodigaron cuando todavía vivía. Raimundo Martí le da en 1278 el calificativo de *Magno*. «In philosophia magnus, in theologia maximus». «Vir in omni scientia adeo divinus, ut nostri temporis stupor ac miraculum congrue vocari possit» (Ulrico de Estrasburgo). «Philosophorum omnium totius christianitatis solem praeclarissimum et generalem» (Enrique de Herford). «Quantum ad generalitatem scientiarum et modum docendi inter doctores maximam excellentiam habuit» (Ptolomeo de Lucca). Siger de Brabante califica a San Alberto y Santo Tomás de «praecipui viri in philosophia».

Pero quizá los elogios más expresivos provienen de Roger Bacon, tan poco propicio a reconocer valores en nadie. En su pedestre y mordaz latín escribe: «Et est quod iam aestimatur a vulgo studentium et a multis, qui valde sapientes aestimantur, et a multis viris bonis, licet sint decepti, quod philosophia iam data sit latinis, et composita in lingua latina, et est facta in tempore meo et vulgata Parisius, et pro auctore allegatur compositor eius. Nam sicut Aristoteles, Avicena et Averroes allegantur in scholis, sic et ipse; et adhuc vivit, et habuit in vita sua auctoritatem, quod numquam homo habuit in doctrina. Nam Christus non pervenit ad hoc, cum et Ipse reprobatus fuerit cum sua doctrina in vita sua» [4]. Muestra del aprecio y reputación que tenía ya en vida es que se le exceptúa de la regla general de no citar autores vivientes [5].

[3] «La gloria y la influencia de Alberto consisten menos en la construcción de un sistema original de filosofía que en la sagacidad y el esfuerzo que supo desplegar para llevar al conocimiento de la sociedad letrada de la Edad Media el resumen de los conocimientos humanos ya adquiridos, crear un nuevo y vigoroso impulso intelectual en su siglo y ganar definitivamente para Aristóteles los mejores espíritus de su tiempo» (P. Mandonnet: DTC I col.672).

[4] *Opus tertium*, ed. J. S. Brewer (Londres 1859) p.30.

[5] El mismo Roger Bacon protesta de esta distinción concedida a Alejandro de Hales y San Alberto: «Iste per modum authenticum scripsit libros

3. **Asimilación de la ciencia griega y musulmana.** Gloria indiscutible de San Alberto es haber comprendido el valor de las riquezas que aportaba al Occidente la recuperación de la filosofía aristotélica, que llegaba acompañada de la musulmana y la judía. Lejos de escandalizarse ni de adoptar una actitud asustadiza o de oposición, como muchos de sus contemporáneos, se dio cuenta de lo que aquella enorme masa de saber podía significar para la cultura cristiana [6]. Su avidez enciclopédica, que alguien ha calificado de «pantagruélica», se encuentra a sus anchas en aquel ingente cúmulo de nuevos materiales científicos. Quizá no llegó a formular un propósito claro y deliberado de incorporarlos dentro del pensamiento cristiano, a la manera como lo realizará Santo Tomás, sino simplemente de enriquecer el acervo cultural de su tiempo. El mismo manifiesta su intención en estas palabras: «Intentio nostra in scientia naturali est satisfacere pro nostra possibilitate fratribus Ordinis nostri nos rogantibus ex pluribus iam praecedentibus annis ut talem librum de Physicis eis componeremus, in quo et scientiam naturalem perfectam haberent,

suos, et ideo totum vulgus insanum allegat cum Parisius, sicut Aristotelem, aut Avicennam, aut Averroem et alios auctores» (*Opus tertium*, ed. J. S. Brewer, p.31). «Vulgus credit quod (Albertus et Alexander) omnia sciverunt, et sic adhaeret sicut angelis. Nam illi allegantur in disputationibus et lectionibus sicut auctores. Et maxime ille (Albertus) qui vivit habet nomen doctoris Parisius et allegatur in studio sicut auctor, quod non potest fieri sine confusione et destructione sapientiae» (*Opus minus* p.327). Trata de rebajar su mérito por haber entrado de niño en la Orden («intravit ordinem fratrum puerulus»), «nec umquam legit philosophiam nec audivit eam in scholis nec fuit in studio solemni antequam theologus, nec in ordine suo potuit edoceri, quia ipse est primus magister de philosophia inter eos» (ibid., I 327). No obstante, no puede menos de reconocer sus méritos, diciendo: «Vere laudo eum plus quam omnes de vulgo studentium, quia homo studiosissimus est, et vidit infinita, et habuit expensum; et ideo multa potuit colligere in pelago actorum infinito» (ibid., p.327). «Sapientes famosiores inter Christianos, quorum unus est frater Albertus, de ordine Praedicatorum» (ibid., p.14).

[6] «Et ego dico propter quosdam inertes, qui solatium suae inertiae quaerentes, nihil quaerunt in scriptis nisi quod reprehendant; et tales sunt torpentes in inertia, ne soli torpentes videantur, quaerunt ponere maculam in electis. Tales Socratem occiderunt, Platonem de Athenis in Academiam fugaverunt, in Aristotelem machinantes etiam eum exire compulerunt... Qui in communicatione studii, sunt sicut hepar in corpore; in omni autem corpore humor fellis est, qui evaporando totum amaricat corpus, ita in studio semper sunt quidam amarissimi et fellei viri, qui omnes alios convertunt in amaritudinem, nec sinunt eos in dulcedine societatis quaerere veritatem» (*In Polit.*: Borgnet, 8,803).

«Quidam qui nesciunt, omnibus modis volunt impugnare usum philosophiae, et maxime in Praedicatoribus, ubi nullus eis resistit, tamquam bruta animalia blasphemantes in iis quae ignorant» (*In Epist. Dionysii* ep.8: Borgnet, 14,910).

et ex quo libros Aristotelis competenter intelligere possent»[7]. «Cum sint tres partes essentiales philosophiae: Physica, Metaphysica et Mathematica, intentio nostra est omnes praedictas partes facere latinis intelligibiles. Primo complebimus, Deo dante, scientiam naturalem; deinde loquemur de mathematicis omnibus, et intentionem nostram in scientia divina finiemus»[8].

Pero estos propósitos tropezaban con la dificultad de que en París subsistían las prohibiciones de explicar públicamente los libros de ciencias naturales y la *Metafísica* de Aristóteles, aun cuando se permitía su lectura en privado. A esto obedece quizá el método adoptado por San Alberto. En lugar de realizar un comentario seguido y ceñido al texto, traza un plan general, ajustado a la enciclopedia aristotélica, pero siguiéndolo con libertad, interpretándolo y completándolo con aportaciones personales. No se propone seguir servilmente ni reproducir sin más el pensamiento aristotélico, sino enriquecerlo y ponerlo al día, como si esas obras hubieran sido escritas en el siglo XIII[9]. Como dice el P. Mandonnet, San Alberto «no emprendió un comentario del texto mismo de Aristóteles, sino que organizó un plan general, que llenó sobreabundantemente incorporándole materiales de Aristóteles y de sus comentadores, a la vez que sus propias observaciones»[10].

De esta manera logró su propósito de iniciar a la masa escolar en las nuevas aportaciones científicas. Pero su libertad de criterio se manifiesta en frases como las siguientes: «Dicet autem fortasse aliquis nos Aristotelem non intellexisse, et ideo

[7] *Phys.* I tr.1 c.a: ed. BORGNET. 3,2. [8] Ibid.

[9] «Erit autem modus noster in hoc opere Aristotelis ordinem et sententiam sequi, et dicere ad explanationem eius et ad probationem eius quaecumque necessaria esse videbuntur: ita tamen quod textus eius nulla fiat mentio. Et praeter hoc disgressiones faciemus, declarantes dubia subeuntia et supplentes quaecumque minus (recte) in sententia Philosophi obscuritatem quibusdam attulerunt... Taliter autem procedendo libros perficiemus eodem numero et nominibus quibus fecit libros suos Aristoteles. Et addemus etiam alicubi partes librorum imperfectas, et alicubi libros intermissos vel omissos, quos vel Aristoteles non fecit, et forte si fecit, ad nos non pervenerunt» (I *Phys.* tr.1 c.1: B. 3,1). «Iam expletus est liber animalium, et in ipso expletum est totum opus naturarum, in quo sic moderamen tenui, quod dicta Peripatheticorum prout melius potui, exposui, nec aliquis in eo potest deprehendere quod ego ipse sentiam in philosophia naturali; sed quicumque dubitat comparet iis, quae in nostris libris dicta sunt, dictis Peripatheticorum, et tunc reprehendat et consentiat, me dicens scientiae ipsorum fuisse interpretem et expositorem; si autem non legens et comparans reprehenderit, tunc constat ex odio eum reprehendere, vel ex ignorantia: et ego talium hominum parum curo reprehensionem» *(De animalibus* XXVI: BORGNET. 12,582; ed. STADLER, 2,1598).

[10] P. MANDONET, *Siger de Brabant* p.38.

non consentire verbis eius, vel quod forte ex certa scientia contradicamus ei quantum ad rei veritatem. Et ad illud dicimus quod qui credit Aristotelem fuisse deum, ille debet credere quod nunquam erravit, si autem credit ipsum esse hominem, tunc procul dubio errare potuit sicut et nos» [11]. «Et quod dicit Aristoteles quod omnes philosophantes hoc posuerunt, falsum dicit, quia Plato qui inter philosophantes fuit praecipuus, oppositum dicit... et ideo Aristoteles multum erravit in ista ratione». «Ad aliud dicendum, quod Aristoteles in illa ratione multum oblitus est sui ipsius... Ad hoc quod Aristotelis obiicit de tempore, multum mirandum est... Nihil valet ratio Aristotelis» [12].

Una independencia semejante mantiene respecto de las doctrinas de los antiguos. De ellas acepta todo lo que le parece que está bien dicho: «Accipiemus igitur ab antiquis quaecumque bene dicta sunt ab ipsis» [13].

Por lo demás, aunque sus preferencias van hacia Aristóteles, no por eso desdeña a Platón, aunque de éste probablemente no conoció más que el fragmento del *Timeo* traducido por Calcidio. La filosofía completa solamente se adquiere mediante el conocimiento de ambos: «Et scias quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristotelis et Platonis» [14]. Así, cuando llega el caso, puede elegir la opinión que más le satisface: «Animam considerando secundum se, consentiemus Platoni; considerando autem eam secundum formam animationis quam dat corpori, consentiemus Aristoteli». La diferencia entre ambos la expresa de la siguiente manera: «Hoc enim, meo iudicio, omnis causa fuit controversiae inter Platonem et Aristotelem, quod ille rationes universalium sequi voluit, et ex illis rerum principia quaesivit. Aristoteles autem non sic, sed ex naturis rerum quaesivit principia rei» [15]. Con lo cual expresa a la vez su propio ideal científico, en que entran a la vez, en estrecha combinación, el raciocinio y la experiencia sensible, lo especulativo y lo práctico, lo abstracto y lo concreto, lo universal y lo particular.

Esta convicción de la íntima concordancia que cree existir entre Aristóteles y Platón es uno de los rasgos que manifiestan

11 VIII *Phys.* tr.1 c.14. Cf. IV *Metaph.* tr.3 c.2.

12 *Summa Theol.* II tr.1 q.4 a.5: B. 32,96-97.

13 *De causis et proc. univ.* II p.1 c.1: B. 10,433b.

14 *Metaphys.* V c.15: B. 6,113. «Nec est differentia inter Platonem et Aristotelem in re aliqua, sed tantum in modo» *(De natura et origine animae* tr.1 c.2).

15 II *Sent.* d.1 a.5: B. 27,15a.

el fondo neoplatónico que late en el pensamiento albertino, reforzado por sus fuentes cristianas, musulmanas y judías.

4. **Filosofía y teología.** Para San Alberto, filosofía y teología son dos campos del saber, con objetos, fines y métodos propios. Pero no llega a la íntima compenetración entre la razón y la fe, que será la característica de la teología elaborada por su discípulo Santo Tomás. Por una parte, la filosofía, que se mantiene en el orden puramente natural. En este campo, el argumento principal es el de razón. El de autoridad, aunque sea la de los Santos Padres, queda relegado a un término secundario [16]. Por otra, la teología, a la cual corresponde el estudio del orden sobrenatural, y en la que prevalece el argumento de autoridad sobre el de razón [17]. Todas las demás ciencias deben servir como instrumentos, o criadas, a la teología. «Haec autem est theologia, ut dicit philosophus; omnes ergo (scientiae) ancillantur ad istam, et nulla perfecta ratione libertatis libera est, nisi ista sola, quae ad nihil aliud refertur quod sit extra ipsam. Dicit enim Philosophus in primo primae

[16] En materias de fe, su principal autoridad es San Agustín. Pero en ciencias naturales y filosofía antepone la de Aristóteles y la de los filósofos. «Unde sciendum, quod Augustinus in his quae sunt de fide et moribus plus quam philosophis est credendus, si dissentiunt. Sed si de medicina loqueretur, plus egó crederem Galeno vel Hippocrati; et si de naturis rerum loquatur, credo Aristoteli vel alii experto in rerum naturis» *(In II Sent.* d.13 a.2: B. 27,247). «Philosophi enim est, id quod dicit, dicere cum ratione». «Scientia enim naturalis non est simpliciter narrata accipere, sed in rebus naturalibus inquirere causas» *(De mineralibus* II tr.2 c.1: B. 5,30a). «Nihil ad me de Dei miraculis, cum ego de naturalibus disseram» *(De gen. et corrupt.* II tr.1 c.22: B. 4,363). «Si quis nobis obiiciat de virtutibus infusis a Deo, quas theologi praedicant et laudant, dicimus quod nihil ad nos, quia iam non de theologicis, sed de physicis disputamus» *(Ethic.* I tr.7 c.5: B. 7,114). «Dicendum quod parum mihi videtur curandum de dictis Bedae, ubi non loquitur de fide et de moribus: quia ipse naturas ignoravit» (IV *Sent.* d.44 a.7 ad 2: B. 30,555b).

[17] «Utrum theologia sit scientia ab aliis scientiis separata?... quod concedendum est et dicendum quod haec scientia separatur ab aliis subiecto, passione et principiis confirmantibus ratiocinationem» *(Summa theologiae* I tr.1 q.4: B. 20b; cf. XI *Metaph.* tr.3 c.7: B. 6,686b). «In theologia locus ab auctoritate est ab inspiratione Spiritus veritatis... In aliis autem scientiis locus ab auctoritate infirmus est et infirmior caeteris: quia perspicacitati humani ingenii, quae fallibilis est, innititur» *(Summa theologiae* I tr.1 q.5 m.2 ad 4: B. 31,24b). «Theologia stat intra limites fidei, nec luxuriatur per phantasias sicut scenicae meretriculae aliarum scientiarum» *(Comment. S. Math.* p.5). «Duo sunt modi Revelationis, unus quidem modus est per lumen generale in nobis, et hoc modo revelatum est philosophis: hoc enim lumen non potest esse nisi a primo lumine Dei. Aliud lumen est ad supermundana contuenda, et hoc elevatum super nos. Et hoc lumine revelata est haec scientia» *(Summa theol.* I tr.3 q.4 ad 5).

philosophiae»[18]. «Speculationes autem istae gradus sunt et manuductiones ad speculationem divinam»[19].

5. **El ser.** San Alberto tiene un concepto jerárquico de la realidad. Los seres se escalonan en tres grandes planos, conforme al grado de perfección de sus formas respectivas:

a) *Supraceleste*, en el cual se halla solamente Dios, ser supremo, simplicísimo, perfectísimo, cumbre del ser y principio de todos los seres.

b) *Celeste*, al cual pertenecen todos los seres compuestos incorruptibles. San Alberto rechaza el hilemorfismo universal. Admite la composición de todos los seres creados, que constan de *quod est* y *quo est*; pero no admite una materia espiritual en la composición de los ángeles y de las almas. «Mea opinio semper fuit quod angelus sit compositum ex partibus essentialibus, sed non ex materia et forma, quia non dico materiam esse primum principium compositionis substantiae in genere, sed substantiae nostrae; et ideo ubi non est potentia ad motum non dico esse materiam, nisi materia valde large et improprie sumatur»[20]. La forma de los ángeles requiere también un «fundamentum» *(quo est)*, pero San Alberto no precisa en qué consiste. «Ut autem dicit Aristoteles et Boethius, in incorporalibus hyle non est; est tamen ibi suppositum quod in sustinendo naturam communem, hyle habet proprietatem; propter hoc a quibusdam philosophis *hyleachim* vocatur, quod determinatum est ab hyle»[21].

c) *Terrestre*. Las formas corpóreas resultan de la influencia de la luz solar bajo la acción de la inteligencia más inmediata a la tierra. Son, por lo tanto, de naturaleza luminosa *(forma corporeitatis)*. A esta forma genérica se añaden diversas formas específicas, que determinan la naturaleza propia de cada ser. Al mundo terrestre pertenecen los minerales, las plantas, los animales y el hombre, compuesto de cuerpo material y alma espiritual, por la cual está como situado en la frontera del mundo terrestre y el celeste.

6. **División de la filosofía.** San Alberto combina en su división la procedente del estoicismo con la aristotélica. La filosofía tiene tres partes: *racional*, *real* y *moral*. La primera (lógica) trata del ente de razón. La segunda, de las cosas que tienen ser *in rerum natura*. Y la tercera (ética), de lo que se

[18] *Summa Theol.* I tr.1 q.6: B. 31,31.
[19] *Metaph.* I c.1: B. 6,1.
[20] II *Sent.* d.3 a.4: B. 27,68a.
[21] *De causis et processu univ.* II tr.2 c.18: B. 10,505.

debe hacer [22]. A su vez la filosofía *real* tiene muchas divisiones, de las cuales las tres fundamentales son: física, matemáticas y metafísica.

Rationalis.

Realis (Theoretica).
- *Physica*
- *Mathematica* (doctrinalis) *Quadrivium*.
  - Arithmetica.
  - Geometria.
  - Astronomia.
  - Musica.
- *Metaphysica* (Philosophia prima. Theologia. Divina).

Moralis.

La lógica no se considera el ser ni ninguna de las partes del ser, sino solamente las segundas intenciones: «Scientiae logicae non considerant ens et partem entis aliquam, sed intentiones secundas circa res per sermonem positas» [23].

Las partes de la filosofía real, o teorética, son tres: filosofía natural, o física; matemáticas y metafísica. Consideradas entre sí por orden de amplitud, la primera es la metafísica, que trata del ser en cuanto ser; la segunda, las matemáticas, y la tercera, la física [24]. Pero, procediendo según el orden pedagógico de ascender de lo más fácil a lo más difícil, primero debe estudiarse la física, después las matemáticas y, finalmente, la metafísica [25].

22 *Philosophia pauperum*, al principio.

23 *Metaphys*. I c.1.

24 «Cum autem tres sint partes essentiales philosophiae *realis*, quae, inquam, philosophia non causatur in nobis ab opere nostro, sicut causatur scientia *moralis*, sed potius ipsa causatur ab opere naturae in nobis: quae partes sunt *naturalis* sive physica, et *metaphysica*, et *mathematica*: nostra intentio est omnes dictas partes facere Latinis intelligibiles» (I *Phys*. tr.1 c.1: B.3,2).

25 «Inter vero partes illas prima quidem secundum ordinem rei est quae est universalis de ente secundum quod est, quod non concipitur cum motu et materia sensibili secundum se et secundum sua principia, nec secundum esse, nec secundum rationem, et haec est *philosophia prima* quae dicitur metaphysica vel *theologia*. Secunda autem in eodem ordine rei est *mathematica*, quae quidem concipitur cum motu et materia sensibili secundum esse, sed non secundum rationem. Ultima autem est *physica*, quae tota secundum esse et rationem concipitur cum motu et materia sensibili» (ibid). «Ex dictis autem facile innotescit quo ordine se habet (physica) ad alias partes philosophiae realis. Est enim ipsa ordine sui quaesiti et scibilis ultima; sed tamen ordine doctrinae est prima. Doctrina enim non semper incipit a priori secundum rem et naturam, sed ab eo quo facilior est doctrina. Constat autem quod humanus intellectus propter reflexionem quam habet ad sensum, a sensu colligit scientiam: et ideo facilior est doctrina ut incipiatur ab eo quod possumus accipere sensu et imaginatione et intellectu quam ab eo quod possumus accipere imaginatione et intellectu, vel ab eo quod accipimus intellectu solo. Et ideo etiam nos tractando de partibus

El objeto de la física es el ente móvil, el cual puede considerarse de muchas maneras, las cuales dan origen a otras tantas ramas de la ciencia natural [26]. Es notable la división que hace San Alberto de la física, adaptando a ella los libros de Aristóteles [27].

Corpus naturale mobile potest considerari:

I. Secundum se	*De auditu physico*
II. Contractum ad materiam:	
A) Simplex et subiectum:	
1.º Motui formali	*De gener. et corr.*
2.º Motui locali:	
1) Secundum se	*De caelo et mundo*
2) Secundum ordinem ad mobile secundum formam	*De natura locorum. De causis proprietatum*
B) Mixtum:	
1.º In via mixtionis	*Meteora*
2.º In esse mixtum constitutum:	
1) Inanimatum	*De mineralibus*
2) Animatum:	
a) In communi:	
α) De anima sec. se	*De anima*
β) De quinque operibus eius:	
α') Per substantiam	*De morte et vita*
β') Per potentias:	
1) Vegetativam	*De nutrimento*
2) Sensitivam	*De somno et vigilia* *De sensu et sensato* *De memor. et rem.* *De motibus animal* *De spirit. et respir.*
3) Intellectivam	*De intellectu et in.*
b) In specie:	
α) Plantae	*De vegetal. et plantis*
β) Animalis	*De animalibus*

La sabiduría por excelencia es la metafísica, que es una ciencia divina, porque considera el ser en sí mismo, prescin-

philosophiae, primo complebimus, Deo iuvante, scientiam *naturalem*, et deinde loquemur de *matematicis* omnibus, et intentionem nostram finiemus in *scientia divina* (metaphysica seu theologia)» (ibid.: B. 3 p.4).

26 I *Phys.* tr.1 c.1: B. 3,1.

27 Cf. F. Pangerl, S. I., *Studien über Albert den Grossen:* Zeitschr. f. Kathol. Theol. (1912) 336-337; P. G. Meersseman, O. P., *Introductio in opera omnia S. Alberti Magni* (Brujas 1931) p.31.

diendo de todas sus determinaciones, tal como fluye inmediatamente de Dios. Es la ciencia suprema y a la cual se ordenan todas las demás. «Naturalibus et doctrinalibus iam, quantum licuit, scientiis elucidatis, iam ad veram philosophiae sapientiam accedamus, quae sic perficit intellectum secundum quod divinum quoddam existit in nobis, sicut scientia naturalis perficit eumdem prout est in tempore, et quaemadmodum perfectus est a doctrinalibus in quantum ad continuum inclinatur. Omnino enim necesse est perfici intellectum speculativum secundum omnem rationem formae speculativae secundum quam circa verum speculatur... Speculationes istae gradus sunt et manuductiones ad speculationem divinam... Ista scientia *transphysica* vocatur: quoniam... fundatur per principia esse simpliciter, quae transcendunt esse sic vocatum physicum. Vocatur autem et *divina*, quia talia divina sunt, et optima et prima omnibus aliis in esse praebentia complementum. Esse enim quod haec scientia considerat, non accipitur contractum ad hoc vel ad illud, sed potius prout prima effluxio Dei et creatum primum ante quod non est aliud creatum... Istae igitur sunt tres scientiae speculativae... Inter theoricas autem excellit haec divina» [28].

7. **Existencia de Dios.** En el comentario a las *Sentencias*, San Alberto reproduce los argumentos de Pedro Lombardo, aunque con una formulación más científica [29]. En la *Summa theologiae* desarrolla especialmente la prueba aristotélica por el movimiento *(ratio magis physica)*. Menciona el argumento de San Anselmo («Soli Deo proprium est esse, et non posse non esse, et non posse cogitari non esse»), pero se inclina a las pruebas *a posteriori*, dado que no tenemos ninguna idea directa ni innata de Dios, y, por lo tanto, su existencia no pued demostrarse por un simple análisis de conceptos [30].

Dios es absolutamente simple, y en esto se distingue esencialmente de todos los demás seres, que son compuestos [31]. Es la verdad suprema y la fuente primaria de toda verdad. Es omnisciente y omnipotente. Su potencia se extiende a todo lo que es posible.

Dios ha creado el mundo directamente y sin intermediarios. Y lo ha creado movido solamente por su bondad, porque es el

[28] *Metaph.* II tr.1 c.1: B. 6,1-3.

[29] I *Sent.* d.3 a.6: B. 25,97; *Summa Theol.* I tr.3 q.18 n.1: B. 31,117.

[30] *S. Theol.* I tr.3 q.17: B. 31,115-117.126.

[31] «Dicitur Deus vere simplex: quia omnia alia aliquo modo sunt composita: proprie autem quia hoc soli sibi convenit» (I *Sent.* d.8 a.24: B. 25, 254).

sumo Bien, y, por lo tanto, ha querido llamar todas las cosas a participar de su bondad inmutable [32]. Así, Dios es la causa eficiente, final y ejemplar de todas las cosas [33]. En cuanto a la creación en el tiempo, la enseña así la Sagrada Escritura, pero la razón no puede demostrar por pruebas físicas que no haya sido *ab aeterno* («nec putamus demonstrabile esse unum vel alterum. Inceptio mundi per creationem nec physica est, nec probari potest physice»). La filosofía no puede demostrar por razones necesarias una cosa que depende de la libre voluntad de Dios.

8. **Esencia y existencia.** Aunque sin darle el alcance que tendrá en Santo Tomás, San Alberto expresa la distinción real entre esencia y existencia con términos que toma de Boecio y de Avicena. Con el primero distingue entre el *quod est* y *quo est*, en el sentido de que el *quod est* es la sustancia concreta existente, y el *quo est* es la forma universal (v.gr., la humanidad), de la cual participa el sujeto y le da el ser. Con Avicena se aproxima más a lo que será la distinción tomista, distinguiendo entre la esencia y la existencia. «Esse enim non praedicatur de substantia ut genus, vel differentia, nec ut potentia eius, nec ut actus, sed praedicatur ut creatum primum *ab alio participatum*. Et ex hoc sequitur de necessitate, quod *esse accidit omni ei quod est et quod creatum est*, et quod nec genus, nec differentia, nec potentia, nec actus est de quo praedicatur» [34]. Esta distinta manera de corresponderle la existencia es lo que distingue esencialmente a Dios de las criaturas. «Causa enim prima lumen purum est, super quod non est aliud lumen, propter quod in ipsa idem est esse et quod est».

9. **Ejemplarismo divino.** En la inteligencia divina se hallan las ideas ejemplares, que son la causa de todas las cosas,

[32] «Maximus episcopus dicit quod bonum dicitur a *boao;* quia *vocat ea quae non sunt tamquam ea quae sunt* (Rom 4,17). Non autem vocat nisi quibus imprimit formam suam tamquam per naturalem quemdam auditum; et sic videtur, quod proprius actus boni est, bona ad esse adducere, et quod nihil causatorum sit nisi habeat causam boni» (*S. Theol.* I tr.6 q.26 m.2 a.2: B. 31,262). «Bonitas non aliunde originem ducit nisi a verbo graeco *boo, boas,* id est, *clamo, clamas*... Deus ergo non inconvenienter dicitur *bonus* et *bonitas*, quia omnia de nihilo in essentiam venire intelligibili clamore vocat et clamat» (*S. theol.* ibid.).

[33] «Deus dicitur finis causa omnium causarum, quia per intentionem disponit efficientem, per aptitudinem ordinat materiam, et per propriam rationem denominat formam quae est finis, ut somnus» (*S. theol.* I q.26 a.2: B. 31,236).

[34] *S. Theol.* I tr.4 q.19 m.3 ad 2: B. 31,130b (Esse) «accidit (essentiis finitis) quia secundum id quod sunt non convenit eis, sed secundum hoc quod dependent ad alterum» (ibid., ad 1).

y la fuente primordial de las criaturas. «Rationes autem hoc inductae, quod in mente divina sunt exemplaria rerum, concedendae sunt hoc modo quo dictum est, quod scilicet sunt primordiales et fontales causae creatorum» [35]. Son el ejemplar y el paradigma de la verdad de todas las cosas. «Tertia est veritas, quae est exemplar et paradigma harum veritatum duarum dictarum in mente divina. Et haec est veritas divina lumine suo resplendens in omnibus veris secundis, quae in hoc formam veritatis habent, quod lumen primae veritatis participant; et quo plus participant, veriora sunt; et quo minus participant, minus vera. Et hac veritate non sicut habitu, sed sicut exemplari et paradigmate iudicamus de omnibus veris» [36].

De Dios se deriva toda la luz inteligible, que se difunde a través de todas las criaturas. «Et ibidem (in Deo), veritas est lux intelligibilis. Sicut enim in antehabitis dictum, est splendor intellectus primae causae, cuius radii sunt communes animae conceptiones intellectui concretae, illud est verum quod per prius verum dicitur, et quo iudicamus de omni vero: primo quidem per lucem primae causae; secundum autem et quasi instrumentaliter per lucem principiorum, per quae cognoscimus principiata» [37]. «Et ideo dicit Augustinus quod contemplandis et consulendis rationibus aeternis inhaerescit. Hoc enim est officium superioris partis mentis, in qua impressa est homini imago creationis, signata lumine vultus Dei per exemplum iustitiae aeternae, quae est lumen sapientiae divinae» [38].

10. **Materia y forma.** Todo ser creado es compuesto, a diferencia de Dios, que es absolutamente simple (acto puro). San Alberto adopta la teoría hilemórfica para explicar la composición de los seres corpóreos. Todos ellos están integrados por un doble principio, materia y forma, lo cual se demuestra por el hecho del cambio y del movimiento, pues moverse es pasar de la potencia al acto [39].

La materia es esencialmente potencial, y dice orden a la forma, que es el coprincipio que le da el ser y la determina. No es pura posibilidad, sino una potencia dentro del orden físico, cuya esencia consiste precisamente en su misma indeterminación. «Materia autem ad esse indiget forma, sine qua non est in actu» [40]. San Alberto interpreta la potencialidad de

[35] *S. Theol.* I q.55 m.2 a.1. [36] *S. Theol.* I q.25 m.3 a.1.

[37] *S. Theol.* I q.25 m.1 a.1. [38] *S. Theol.* I q.93 m.3.

[39] III *Phys.* 1,5; L. DE RAEYMAEKER, *Albert le Grand, philosophe:* Rev. néosc. de Phil. 35 (1933) p.19-27.86-87.

[40] I *Ethic.*, 5,12: B. 7,73a; *Summa de creaturis* I tr.1 q.2 a.4: B. 34, 330a.

la materia en sentido de privación. Es una aptitud para recibir las formas más diversas, hacia las cuales tiene una tendencia natural. De suyo no tienen ninguna forma determinada, ni dice orden a ninguna en concreto, sino que las apetece todas. En esto consiste la privación: «Quia apud me omnis potentiae causa est privatio, et quod non subiacet privationi aliquo modo, ibi nulla est potentia; et quantum subiacet privationi, tantum habet de potentia, et non plus»[41]. «Materia per hoc quod est immixta privationi, nata est appetere ipsam formam. Si enim non esset privatio in materia, non esset nata appetere formam»[42]. La privación no añade nada al sujeto, pero tampoco se confunde con la nada[43]. Pero mitiga la pura potencialidad de la materia introduciendo en ella «ciertos principios formales y efectivos», que vienen a ser una especie de forma incoativa *(inchoatio formae)*, con que sustituye las razones seminales de los agustinianos, en virtud de los cuales la materia apetece unas formas con preferencia a otras. «Quamvis enim materia secundum quod materia est nullo modo potest esse causa formae, sicut nec e converso forma potest esse causa materiae secundum esse et substantiam, tamen in materia sunt *quaedam principia formalia et effectiva*, quae faciunt materiam esse huius materiam vel illius secundum analogiam quam habet ad hanc formam vel illam»[44].

Sin embargo, lo que existe es el compuesto, y no ninguno de sus principios por separado. «Componentia... in corruptibilibus simul sunt cum composito et non sunt priora ipso, nisi natura, nec compositum resolubile est in ipsa, nisi secundum intellectum tantum»[45].

11. **Unidad de forma sustancial.** San Alberto rechaza decididamente el hilemorfismo universal de Ibn Gabirol, filósofo que le merece pocas simpatías[46]. En cuanto a la pluralidad de formas, si bien es menos terminante que Santo Tomás, establece los principios que determinarán la actitud de su discípulo. La forma da el ser sustancial («forma dat esse sub-

[41] II *Sent.* d.1A a.4: B. 27,14ss. [42] I *Phys.* 3,16: B. 3,86b.

[43] I *Phys.* 3,19: B. 3,64a.

[44] *S. Theol.* II tr.1 q.4 m.2 a.1: B. 32,82ab; *Summa de creaturis* II q.17 a.3: B. 35,148-161.

[45] *S. Theol.* II tr.4 q.13 m.1: B. 32,160b.

[46] «Si autem vita subtilius consideratur, satis patet aequivoce dici potentiam passivam de materia et intellectu possibili: et tunc destructum est fundamentum quod Avicebron in libro *Fontis Vitae* totam suam fundat intentionem» *(De causis et proc. univ.* I tr.1 c.6: B. 10,372-374). G. Théry, *L'augustinisme médiéval et l'unité de la forme substantielle:* Acta hebd. august.-thomisticae [Roma 1931] p.164ss).

stantiale»). Es el principio del ser: «Forma autem vel sola vel principialiter principium est omnis eius in quo est» [47]. Ningún ser puede tener muchas formas sustanciales. «Nihil suscipit multas substantiales formas... per multas formas substantiales poneretur in diversis speciebus» [48]. No obstante, en algunos pasajes menciona la *forma de corporeidad* como unida inseparablemente a la materia prima. «Adhuc hoc habitum est supra, quod forma corporeitatis substantialis non reliquit unquam materiam, et est in ipsa ante omnem motum et mutationem, non pendens nisi ex principiis substantiae simplicibus» [49]. Asimismo, bajo el influjo de Avicena, admite que las formas de los elementos permanecen virtualmente en el mixto [50].

En cambio, afirma terminantemente la unidad de alma en el hombre, negándose a reconocer una triple alma, vegetativa, sensitiva e intelectiva, ya que ello implicaría que el hombre no sería uno, sino tres. «Ergo quilibet homo secundum esse substantiale esset tria et non unum» [51].

12. **Principio de individuación.** El principio de individuación en los seres corpóreos consiste en la materia, que hace posible la multiplicación numérica de los individuos dentro de la misma especie. Pero no en cuanto tal, sino como sujeto receptivo de una perfección determinada. «Individuorum multitudo fit omnis per divisionem materiae» [52]. «Materia per rationem materiae non est principium individuationis, sed potius per rationem proprii subiecti est principium individuationis, ut primum subiectum» [53]. Una vez constituido el individuo sustancial se le sobreañade una multitud de accidentes *(appenditia materiae*, frase del traductor de Avicena), los cuales sirven para manifestarlo, aunque no lo constituyen.

Las almas, no siendo propiamente formas del cuerpo, tienen por sí mismas su propia individualidad. No obstante, dicen al cuerpo una relación, que permanece incluso después

[47] S. *Theol.* II tr.1 q.4 m.2 a.1: B. 32,81b.

[48] III *De caelo et mundo* tr.2 c.8: B. 4,279b.

[49] V *Metaph.* tr.3 c.2: B. 6,326.

[50] «Elementorum formae dupliciter sunt, scilicet *primae* et *secundae*. Primae quidem sunt a quibus est *esse* elementi substantiale sine contrarietate, et secundae sunt a quibus est esse elementi et *actio*. Et quoad primas formas salvantur, meo iudicio, in composito... et quoad secundas formas, sive quoad secundum esse non remanent in actu sed in potentia» *(De caelo et mundo* III tr.2 c.1: B. 6,258; cf. *De gen. et corrupt.* I tr.6 c.4: B. 6,411).

[51] S. *Theol.* II q.70 n.3 a.1: B. 33,24; G. Théry, o.c., p.166.

[52] *Metaph.* XI 1,5.

[53] S. *Theol.* II tr.1 q.4 a.1 part.2 ad 2: B. 32,65.

de la muerte: «Distinctio quidem earum (animarum) secundum naturam quantum ad principium dependet a corporibus quibus infunduntur, tamen ex quo iam sunt individuatae in corporibus diversis, sicut esse earum est absolutum, ita et individuatio. Unde etiam destructis corporibus, adhuc manent distinctae essentialiter»[54].

En los ángeles y en los seres espirituales, el principio de individuación es la propia esencia de cada uno *(quod est)*[55]. En cuanto a la multiplicación numérica de los ángeles en una misma especie, primeramente sostuvo la tesis negativa. Pero en la *Summa theologica*, quizá por influjo de la condenación de 1277, se inclina a la contraria: «quia haec sententia Sanctis congruit, et in eam magis consentire videntur»[56].

13. **Antropología.** a) *El alma.* El hombre es un ser compuesto de cuerpo y alma, creada por Dios, y ésta es el acto primero y la única forma sustancial del cuerpo[57]. Ambos constituyen un todo indivisible. El alma es absolutamente simple, aunque en ella se distinguen realmente sus potencias de su esencia. Ejerce tres funciones a través del cuerpo: la nutritiva, la aumentativa y la generativa. Pero en otras, como en la volitiva y la intelectiva, es independiente de él. En cuanto a las relaciones entre cuerpo y alma, se inclina a admitir una relación más bien extrínseca. El alma mueve el cuerpo como el piloto el navío o como el caballero su cabalgadura.

El alma está dotada de virtud cognoscitiva, que ejerce mediante los sentidos y el entendimiento. Hay sentidos externos *(vires apprehensivae deforis)* e internos *(vires apprehensivae deintus)*, que son la fantasía, la memoria y la reminiscencia.

b) *El conocimiento intelectivo.*—San Alberto es el primero que expone claramente, en sentido aristotélico, la distinción y funciones de los entendimientos agente y posible, rechazando las interpretaciones de Teofrasto, Temistio, Alejandro de Afrodisias, Avicena y Averroes. La doctrina del entendimiento agente separado y único es «error omnino absurdus et pessimus», «et haec positio omnium illorum arabum qui huius erroris primi sunt inventores». Son dos potencias propias del alma,

[54] G. Meersseman, *Die Einheit der menschlischen Seele nach Albertus Magnus:* Divus Thomas (Frib.) 10 (1932) 89. Edición de la *Quaestio disputata de unitate formae.*

[55] *Summa de creaturis* I tr.4 q.28 a.1: B. 34,499; II *Sent.* d.3 a.5 ad 3: B. 27,70; M. D. Roland-Gosselin, *Le «De ente et essentia» de St. Thomas d'Aquin:* Bibl. Thom. 8 (1926) 90ss.

[56] *S. Theol.* II tr.2 q.8: B. 32,138a; II *Sent.* d.9 a.7: B. 27,204b.

[57] *De anima* tr.1 c.9.

distintas de su esencia y distintas también entre sí. Su relación mutua se expresa en términos equivalentes al acto y a la potencia. «Est actus animae secundum intellectum agentem et possibilem, ad quem operatur intellectus agens sicut efficiens et forma, intellectus autem possibilis sicut recipiens et subiectum intelligibilium; et hoc est proprie loqui»[58]. «Diversitas proprietatum et potentiarum animae fiunt a diversitate principiorum componentium ipsam, quae principia sunt *quod est* et *quo est*, vel *actus* et *potentia*, si elargiato nomine sumantur. Et propter hoc dicimus, quod intellectus agens est pars animae fluens ab eo quo est, sive actu: possibilis autem pars animae est fluens ab eo quod est, sive potentia»[59]. «Dicit enim Aristoteles (3 *De anima)* quod in anima est sicut in omni natura. In omni enim natura aliud est universaliter agens, quo est omnia facere naturalia, et aliud est quo omnia fieri, quod dicitur materia. Ita in anima necesse est esse istas differentias, hoc est, intellectum agentem, quo est omnia intelligibilia, intellecta secundum actum facere; et intellectum possibilem, quo est omnia intelligibilia secundum actum fieri, qui intellectus est sicut locus specierum intelligibilium: agens autem sicut species specierum intelligibilium, sicut lux corporalis et species et actus est omnium visibilium secundum actum»[60].

La función propia del entendimiento agente consiste en poner en acto los inteligibles en potencia, a fin de que puedan a su vez sacar de la potencia al acto al entendimiento posible. Esto se realiza mediante la abstracción. Pero en este punto San Alberto, más que a Aristóteles, sigue la interpretación procedente de Avicena, insistiendo en una abstracción de carácter iluminativo. Los objetos, como los colores, son inteligibles en potencia. El entendimiento agente ilumina los fantasmas, a la manera como el sol ilumina las cosas, haciendo aparecer en acto los inteligibles que en ellos se hallaban contenidos en potencia[61].

Dios es la causa primera del ser y de la luz intelectiva. En la inteligencia divina se hallan las ideas ejemplares de todas las cosas (universales *ante rem)*. De Dios se derivan todas las formas, sensibles e inteligibles, hasta las cosas materiales, en las cuales se hallan, pero oscurecidas por su unión con la materia.

[58] *Summa de homine* q.53 a.6. [59] Ibid., q.53 a.4.

[60] *S. Theol.* II q.93 m.2. De Alfarabí o Avicena toma San Alberto la distinción graduada del entendimiento posible: 1.º Intellectus *materialis* (en potencia). 2.º Intellectus *in effectu* (actuado por las formas inteligibles del entendimiento agente). 3.º Intellectus *assimilativus*. 4.º Intellectus *divinus*. 5.º Intellectus *sanctus*.

[61] III *De anima* tr.2 c.18.

Son formas universales y necesarias, pero es necesario iluminarlas con la luz del entendimiento agente para ponerlas en acto. «Tertia ratio quae efficacissima est, haec est, quod ex quo forma in potentia est in anima et non in effectu, non efficitur in anima nisi actu alicuius agentis. Cum ergo hoc agens non fit aliquid eorum quae sunt in materia, sed potius lumen intelligentiae, non efficitur anima recipiens formam nisi per lumen intelligentiae. Quod autem forma sit in simplici intelligentiae lumine, non habet a materia, *quia antequam fuisset in materia, fuit in lumine;* igitur quod forma efficiatur in anima non habet a materia, sed ab intelligentia»[62]. Y más claramente todavía en el siguiente pasaje: «Sunt tamen in anima, sicut dictum est, intellectus agens, qui est lux, ut dicit Aristoteles in 3 *De anima*, eo quod ille est *imago et similitudo quaedam luminis primae causae sive Dei*, cuius virtute omnia intellecta agit ad lumen intellectuale, *abstrahens formas intellectas ab omni observatione materiae, et obumbratione ab appenditiis materialibus causata, et ponens eas in simplici esse suo, secundum quod est ubique et semper, et non hic et nunc*»[63]. De aquí procede que la ciencia de semejantes formas, abstraídas por la iluminación del entendimiento agente, sea necesaria y eterna. «Et sic scientia est necessaria et aeterna quae est de huiusmodi formis»[64].

Pero la luz natural del entendimiento agente no basta por sí sola para determinar el acto intelectivo, sino que es una luz derivada a su vez de otra fuente superior de iluminación. Siguiendo al seudo Dionisio, San Alberto presenta a Dios como el primer ser, la primera verdad, el primer ejemplar y la primera causa de donde se derivan el ser, la verdad, la bondad y la luz inteligible para todos los demás seres, y que hace conocer todas las cosas. La iluminación divina se difunde en todas direcciones de una manera jerárquica y escalonada. De Dios pasa a las jerarquías angélicas, y de éstas, a través de una serie descendente de inteligencias, llega hasta los entendimientos humanos, aunque debilitándose cada vez más conforme se aleja de su principio, hasta llegar a las naturalezas inferiores. Así, el entendimiento humano necesita ser iluminado por una luz superior, que es la de los ángeles, y éstos por Dios («ampliori lumine quam sit lumen agentis intellectus, sicut est radius divinus, vel radius revelationis angelicae»). «Sed aliter dicendum, scilicet, quod lux intellectus agentis non sufficit per se, nisi per applicationem lucis intellectus increati, sicut applicatur radius solis ad radium stellae. Et hoc contingit dupliciter, sci-

[62] *De intell. et intell.* II c.1.
[63] *S. Theol.* II q.93 m.2.
[64] *De intell. et intell.* II c.3.

licet secundum lumen duplicatum tantum, vel etiam triplicatum: duplicatum ut si fiat coniunctio ad lumen intellectus increati, et illud lumen est *interior magister*. Quandoque fit ad coniunctionem intellectus angelici et divini: quia Philosophi quidam animam posuerunt instrumentum intelligentiae, eo quod intelligentia imprimit in eam suas illuminationes. Et hoc vocat Dionysius reductionem nostrae hierarchiae per hierarchiam angelorum, et Augustinus dicit hoc contingere multis modis» [65].

La influencia del seudo Dionisio se refuerza todavía más con la interpretación de Avicena, expresamente mencionado por San Alberto: «In aliis autem divitias suas ostendit, influendo bonitates, intelligentiam, et naturam, secundum quod dicit Aristoteles et Peripatetici, quod totum opus naturae est opus intelligentiae: et quod *intelligentia dat omnes formas*, sicut dicit Avicena in 6 *De naturalibus*, eo quod prima forma lumen intelligentiae est; et *lumen illud principium est cognitionis et esse*, eo quod est lumen intellectus practici, qui et intellectus est et operativus, et ideo principium est et cognitionis et esse» [66]. Así, en la luz de la sabiduría divina están contenidas todas las cosas. «Hoc est enim lumen divinae sapientiae operatricis omnium, in quo sunt omnia naturalia» [67].

c) *Los conceptos universales.*—Estas teorías albertinas del conocimiento y de la abstracción no podían menos de reflejarse en su concepto de la formación del universal, inspirado en el ejemplarismo agustiniano combinado con una división procedente de Avicena y remotamente de Proclo [68]. El universal puede considerarse de tres maneras: *ante rem, in re* y *post rem* [69].

[65] I *Sent.* d.2 a.5: B. 25,60; *De causis et proc. univ.* II tr.1 c.2: B. 9,506. «Ipse enim solus beatificat hominem et angelum; sed in aliis illuminationibus unus accipit ab alio» (II *Sent.* d.10 a.4). «Unde concedimus, quod angeli in intellectum possunt imprimere lumen quo fit cognitio, et ipsa cognoscibilia secundum species suas» (*Summa de creaturis* q.34 a.2).

[66] *S. Theol.* II q.3 m.3 a.1.

[67] *S. Theol.* I q.25 m.3 a.2

[68] G. FRIEDLEIN, *Procli diadochi in primum Euclidis Elementorum* (Leipzig 1873) prol. II p.51; G. SESTILI, *L'universale nella dottrina di S. Alberto Magno:* Angelicum 9 (1932) 168-186; L. RAEYMAEKER, art.cit., p.14.

[69] «Et tunc resultant tria formarum genera: unum quidem *ante rem* existens quod est causa formativa...; aliud autem est ipsum genus formarum, quae fluctuant in *materia;* ... tertium autem est genus formarum, quod *abstrahente intellectu separatur a rebus*» (*De natura et origine animae* tr.1 c.2). De aquí resulta que «esse universale est formae et non materiae», y que el universal es una «essentia apta dare multis esse» (cf. *De intellectu et intelligibili* I tr.2 c.3). Y también que la multiplicación de los individuos se realiza por medio de la división de la materia mediante la cantidad. «Individuorum multitudo fit omnis per divisionem materiae», y que el individuo *(hoc aliquid)* tiene «materiam terminatam et signatam accidentibus individuan-

a) El universal *ante rem* son las ideas ejemplares *(essentiae simplices)*, tal como existen en la inteligencia divina. «Universale ante rem... sunt radii luminis intelligentiae universaliter agentis quae Deus est» [70]. Antes de que existan las cosas particulares, sus ideas se encuentran ya, desde toda la eternidad, en el entendimiento divino. «Todo está en el entendimiento de la primera causa, como en la luz formal y primera. De esta manera ella es la forma de todas las cosas, que, por lo tanto, son en ella vida y luz, porque es una especie de vida para todo cuanto existe, la luz de todo conocimiento y la razón de todas». Así, el mundo inteligible de Platón queda integrado, como en San Agustín, en el ejemplarismo de la esencia divina, representativa de todas las cosas posibles e imitable *ad extra*. En la inteligencia divina están precontenidas las formas de todas las cosas, tanto físicas como intelectuales. En este sentido puede decirse que Dios es la forma de todas las cosas, y el entendimiento agente, en cuanto que es causa de toda luz inteligible y de la inteligibilidad de las cosas [71].

b) Las formas que se unen a la materia y la determinan son imitaciones o imágenes de las ideas ejemplares contenidas en la inteligencia divina. Son los universales *in re*, en cuanto que son a manera de participaciones de los rayos que difunde por todas partes la inteligencia divina. Son a la vez la causa determinante de las cosas y la de su inteligibilidad, por el orden que dicen los ejemplares que están en el entendimiento divino: «quod est in intellectu... secundum relationem ad intellectum intelligentiae primae cognoscentis et causantis ipsum, cuius illa natura (universal abstracto) simplex radius quidam est» [72].

c) El universal *post rem* son las ideas que nuestro propio entendimiento agente abstrae de las cosas. Tampoco aquí logra San Alberto desprenderse de su fondo neoplatónico y llegar a la noción aristotélica de la abstracción. El universal *ante rem* son las formas de las cosas tal como se hallan en las ideas de la inteligencia divina (formas sin materia). El *in re* son las formas unidas a la materia (formas con materia). Y el *post rem* resultará

tibus» (cf. XI *Metaph.* tr.1 c.5 y 7). Cf. *S. Theol.* I q.55 m.1: B. 31,561; I *Phys.* tr.1 c.6: B. 3,13; *De causis et proc. univ.* II tr.2 c.22: B. 10,512.

[70] *De praedicab.* tr.2 c.3: B. 1,240.

[71] «Formae igitur mundi sunt ab Intelligentia ex hoc quod ipsa est Intelligentia, et quando fiunt in anima, fiunt magis ex parte illa qua fluunt a forma mundi, quam ex parte illa qua per esse sunt in materia». «Ab intelligentia autem prima descendunt huiusmodi formae et quo magis ab ipsa, eo magis efficiuntur materiales et ignobiles» *(De int. et intel.* II c.2: B. 9,505).

[72] *De praedicab.* tr.2 c.3: B. 1,24-25.

de despojar a esas formas de su envoltura material individual, considerando en ellas lo que responde al universal *ante rem*, es decir, a las ideas ejemplares divinas.

El fundamento ontológico de la verdad está en la relación que los seres particulares dicen a las ideas ejemplares divinas, principios eternos e invariables de las cosas: «Haec enim principia sunt invariabilia ad omnia» [73]. «Veritas primorum principiorum, quae veritas semper est apud intellectum... Et haec est veritas, qua iudicamus habitualiter de omnibus veris, contrahendo communia ad singula; et similia quidem illis dicimus esse vera, dissimilia autem falsa. Et haec veritas, quodammodo mutabilis est, et quodammodo immutabilis. Immutabilis quidem per necessitatem, mutabilis autem inquantum creata est et inquantum determinabilis et indeterminabilis» [74].

De aquí se sigue que las proposiciones abstractas universales son verdaderas, aun cuando no existan individuos particulares: «Cum sit de aptitudine essentiae quae est ante materiam et compositum, patet quod nullo existente homine particulari, adhuc est vera: homo est animal et huiusmodi aliae locutiones» [75].

14. **Las ciencias naturales.** Un rasgo esencial en la personalidad de San Alberto es su afición al cultivo de las ciencias naturales. Ciertamente que San Alberto nace y muere en pleno siglo XIII, y sería un anacronismo imaginarlo como un científico moderno, en su laboratorio, rodeado de abundantes medios de investigación. Su reiterada proclamación del método experimental, como el propio de las ciencias naturales, no pasa de lo que podía ser en su tiempo, es decir, un procedimiento de observación atenta, puesto al servicio de una insaciable curiosidad de saber y de un tesón pocas veces igualados para el estudio [76]. Por esto los resultados conseguidos por San Alberto

[73] *S. theol.* I tr.6 q.25 a.2: B. 31,215.

[74] *S. theol.* I tr.6 q.25 m.3 a.1: B. 31,211.

[75] *De int. et intel.* I tr.2 c.3.

[76] Baste citar unos cuantos textos. «Non fuit opinio Philosophorum magnorum unquam, quod omnium esset materia una. Et si obiicitur de Platone (Ibn Gabirol) in libro *Fontis vitae*, respondeo quod apud me non habent auctoritatem aliquam libri illi: quia non procedunt ex propriis disciplinae sive scientiae naturalis. *Qui enim in natura rationes motus et sensus negligit, cum tota natura sit de sensibilibus et mobilibus, parat se ad decipiendum se et alios*» (II *Sent.* d.1 q.1 a.4: B. 27,14). «Non autem sufficit scire in universali, sed quaerimus scire unumquodque secundum quod in propria natura se habet; hoc enim optimum et perfectum est genus proficiendi» (*De causis et proprietatibus elementorum et planetarum* I tr.2 c.9: B. 9,619b). «In iis experientia multo plus confert quam doctrina per demonstrationem». «Omnis autem acceptio quae firmatur a sensu, melior est quam illa quae

son muy notables en ramas que no exigen más que una observación cuidadosa, mientras que no pueden menos de ser deficientes en otras materias que reclaman el concurso de instrumentos de que no podía disponer un científico del siglo XIII. En botánica e historia natural tiene méritos extraordinarios. Pouchet, en su *Histoire des sciences naturelles au moyen âge*, subraya la importancia de San Alberto, al dividirla en tres períodos: el griego, con Aristóteles; el romano, con Plinio, y el medieval, inaugurado por San Alberto y Roger Bacon con la proclamación del método experimental. Ernst Meyer, en su *Geschichte der Botanik*, afirma que desde Teofrasto hasta Gessner y Cesalpini, es decir, en un lapso de cerca de mil años, San Alberto es el único representante de una botánica verdaderamente científica. Franz Strunck afirma que San Alberto tuvo de la flora alemana un conocimiento que raya en lo prodigioso. Su tratado *De animalibus*, editado por H. Stadler, es una descripción completísima de la fauna europea, llena de observaciones personales. A cada paso saltan las expresiones «Ego vidi», «fui et vidi experiri», «multis videntibus ex nostris sociis», «ego et multi mecum de sociis vidimus», «experti sumus ego et socii mei» [77]. En astronomía sigue en general el sistema de Aristóteles, pero sin ocultar sus simpatías hacia el de Ptolomeo, completándolo con el de Al-Bitrogi y otros árabes. En su tratado *De caelo et mundo* cita más de treinta autores griegos, latinos

sensui contradicit; et conclusio, quae sensui contradicit, est incredibilis, principium autem, quod experimentali cognitioni in sensu non concordat, non est principium, sed potius contrarium principio» (VIII *Phys.* tr.5 c.2: B. 3,564b). «Multitudo temporis requiritur ad hoc, ut experimentum probetur ita quod in nullo fallat: unde Hippocrates in medicinalibus loquens ait: vita brevis, ars vero longa, experimentum fallax, iudicium difficile est. *Oportet enim experimentum non uno modo, sed secundum omnes circunstantias probare, ut certe et recte ut principium operis*» (VI *Ethic.* tr.3 c.25: B. 7,443). «Earum autem, quas ponemus, quasdam quidem ipsi nos experimento probabimus, quasdam autem referimus ex dictis eorum, quos comperimus non de facili aliqua dicere, nisi probata per experimentum. *Experimentum enim solum certificat in talibus*, eo quod de tam particularibus naturis syllogismus haberi non potest» (*De vegetabilibus*, ed. JESSEN, p.339).

[77] La simple observación atenta le basta para rechazar numerosas patrañas que corrían amparadas por la autoridad de Plinio y de otros naturalistas. Niega que la siempreviva sirva para detener los rayos. Que la menta fecunde a los gatos. Que haya una especie de gansos que crecen en los árboles como si fueran manzanas y caen al agua después de maduros. Que la garza llore lágrimas de sangre. Que el pelícano rasque el pecho con su pico para alimentar a sus polluelos. Que la cigüeña coma hierro. Que los gallos pongan en su vejez un huevo, del cual sale una serpiente. Que haya una especie de águilas marinas que tienen al lado derecho una pata con garras, y al izquierdo una aleta, etc., etc. (cf. J. WILMS, O. P., *San Alberto Magno, Su valor científico universal*, trad. del alemán [Madrid 1933] p.54ss).

y árabes, discutiendo sus opiniones para proponer la suya propia cuando ninguna le satisface por completo. Son notables sus argumentos para demostrar la esfericidad de la tierra, a la cual atribuye un diámetro de 13.640 kilómetros y una circunferencia de 42.840. Estas ideas de San Alberto, recogidas por la escuela dominicana, tuvieron quizá influencia en el descubrimiento de América por Cristóbal Colón [78]. San Alberto en ciencias naturales manifiesta un espíritu completamente distinto del de sus predecesores medievales, como San Beda, Rabano Mauro, Honorio de Autún, etc. Ya no se trata solamente de observar la naturaleza para hallar bellas alegorías o para hacer aplicaciones morales. Le interesa la realidad por sí misma, y con toda justicia debe considerársele como el precursor del movimiento que tres siglos más tarde dará origen al magno desarrollo de la ciencia moderna.

15. **Discípulos de San Alberto.**—San Alberto tuvo muchos discípulos, pero no formó una escuela propiamente dicha, aunque su influencia fue profunda. «La acción intelectual ejercida por Alberto sobre la Edad Media ha sido probablemente la más poderosa, sin exceptuar la de Tomás de Aquino, aunque ésta, extendida a un campo menos amplio, ha sido más profunda y más duradera. Tomás fue un río, Alberto un torrente» [79]. Sus discípulos, como JUAN DE FREIBERG, JUAN DE LICHTENBERG, EGIDIO DE LESSINES, HUGO RIPELIN DE ESTRASBURGO, ULRICO ENGELBERTO DE ESTRASBURGO, disgregan el conjunto heterogéneo de doctrinas albertinas, dividiéndose en dos direcciones distintas. Unos, como Ulrico de Estrasburgo, siguen la orientación neoplatónica. Otros, como Santo Tomás, adoptarán una tendencia más penetrada de aristotelismo [80].

ULRICO ENGELBERTO DE ESTRASBURGO († 1277).—Discípulo de San Alberto en Colonia. Comentó las *Sentencias*, y los *Meteoros* de Aristóteles. Su obra principal es una *Summa de summo bono* (1262-1272), de fondo netamente neoplatónico, inspirada en el seudo Dionisio y el *Liber de causis* [81].

a) *El Ser*.--El ser se divide en dos grandes zonas: una, la del divino, puro, único, infinito, increado y necesario. Y otra, la del

[78] P. MANDONNET, *Les idées cosmographiques d'Albert le Grand et de S. Thomas d'Aquin et la découverte de l'Amérique:* Rev. Thom. 1 (1893) 46ss.

[79] P. MANDONNET, *Albert le Grand:* Dict. Hist. Géogr. Eccl. I c.1520; *Les origines parisiennes de l'albertisme colonnais:* ADHLMA (1932) 121.

[80] Agudamente observa Gilson: «On peut à bon droit soutenir que le thomisme y était préformé parmi les autres, mais, pour s'en apercevoir, il fallait être saint Thomas d'Aquin» *(La philos. au moyen âge* p.516).

[81] M. GRABMANN, *Die des Ulrici Engelberti von Strassbourg* (1277) *Abhandlung De Pulchro*: Sitzungsber. Bayer. Akad. (München 1926); ID., *Mittelalterliches Geistesleben* I (München 1926) p.147-221; E. DE BRUYNE, *Etudes d'Esthétique médiéval* III 264.

finito, creado, imagen de Dios *(existencia)*. De Dios procede por creación el ser, que es la primera forma, la cual, mejor que *ens* o *entitas*, debe llamarse *esse*. «Prima forma est esse, quia ipsa est omnium sequentium fundamentum» (GRABMANN, *Mitt. Geist.* IV 4 p.203). «Potius autem vocatur a philosophis esse quam ens vel entitas» (p.203). Esta forma puede multiplicarse en individuos indefinidamente. De ella se derivan, por «información», una serie descendente de otras formas generales, que son el Ser inteligible, la Potencia vital, la Conciencia, la Razón y el Cuerpo. «Solum esse est per creationem, et omnia alia per informationem» (p.205). «Et ideo sicut a suo esse increato Deus producit *esse creatum*, ita per hoc ipsum quod est vita producit «esse vivum», et per hoc quod est lux sensibilium producit *vitam in sensu*» (p.205).

El ser creado no es puro ni simple, sino mezclado de no-ser. «Suum esse (autem) non est omnino purum sicut est esse primi (principii), sed est permixtum cum non esse»... «Insuper est compositum... et finitum... sed potest dividi in infinitum» (p.204).

Las formas generales (sustancias segundas) preexisten a los individuos particulares, que son sujetos de accidentes. La vida es antes que los vivientes; la humanidad, antes que los hombres; el cuerpo, antes que los cuerpos. «Ergo ipsa est primum ens et principium aliorum entium omnium, ita quod ipsa est principium primae substantiae, quae est subiectum omnium accidentium» (p.208).

Dentro de cada una de esas formas generales, únicas en cada especie, se multiplican numéricamente los individuos, todos los cuales participan de una misma forma específica. Es una modalidad de realismo exagerado. Pero Ulrico excluye todo sentido panteísta, declarando que «quamvis autem haec hypostasis formarum omnium est una in forma, non tamen est una in esse et numero... Formae omnes non sunt una forma sed plures, licet habeant unum principium et unam formalem hypostasim» (p.205).

Así, la vida es una forma única, multiplicada numéricamente en cada uno de los seres vivientes. Lo mismo la razón, la ciencia, el arte. Y todas, a su vez, están como informadas por la luz de la primera Inteligencia, que es así como su hipóstasis. «Lumen intellectus primi est hypostasis earum (processionum), sicut lumen artis est hypostasis formarum artificialium, et lumen corporale est hypostasis colorum» (p.205).

Hay también una forma general de corporeidad, distinta de la luz, que es la forma de la extensión cuantitativa en los cuerpos *(forma continuitatis)*. Esta forma se multiplica en los seres corpóreos: «Haec etiam forma corporeitatis in se non differt in aliquo corpore, et secundum ipsum esse corpus est aequaliter corpus omni corpori» (p.206). En virtud de esto, la primera sustancia corpórea se constituye por la materia prima, a la cual se une la forma general de corporeidad. «Substantia corporea, quam diximus esse substantiam continuam, est composita ex forma continuitatis et ex prima materia sive hyle» (p. 206). De la sustancia constituida se derivan las tres dimensiones: «Corpus, in quantum est substantia corporea,

est substantia in qua possunt tres poni diametri scilicet longitudinis et latitudinis et profunditatis orthogonaliter se intra secantes in omni parte sua» (p. 206). «Solum corpus habet in se omnes dimensiones, quas possibile est esse: supra et infra, dextrum et sinistrum, ante et retro, sed inter sese opposita non sunt nisi tres viae» (p. 206). Esa substantia primera es una especie de *substratum* común a todos los cuerpos, al cual se sobreañaden después otras formas accidentales que la determinan y califican.

b) *La Luz*.—El influjo del seudo Dionisio no podía menos de reflejarse en una «Metafísica de la luz». Dios es el ser, la Causa suprema, eficiente, formal, ejemplar y final de todas las cosas, y la Luz increada, de la cual se difunden por todas partes la luz y la belleza de todos los seres. «Deus pulchritudinis est *efficiens* causa, sicut lux solis diffundendo et causando lumen et colores est efficiens omnem pulchritudinem corporalem. Sic enim lux vera et prima a se diffundit omne lumen formale quod est pulchritudo omnium rerum. *Exemplaris* etiam causa est, quia sicut lux corporalis est una natura, quae tamen est omne id quod pulchritudinis est in omnibus coloribus, qui tanto plus habent luminis, tanto plus sunt pulchriores et diversitas eorum est ex diversitate superficierum recipientium lumen, et quanto plus deficit lumen, tanto magis sunt tetri et deformes. Est etiam causa *finalis*, quia cum forma a perfectibili desideretur in quantum est perfectio, et haec perfectionis natura non est in forma nisi similitudo Lucis increatae, quae similitudo est pulchritudo rerum, patet quod forma desideratur et intenditur in quantum est bonum, et etiam in quantum est pulchrum» [82].

La belleza de las cosas es un reflejo de la luz, y, en último término, de Dios, que es la Luz increada. El grado de belleza de las cosas responde al de su participación de la luz. «Unde etiam quaelibet forma, quantum minus habet huius luminis per obumbrationem materiae, tanto deformior est, et quanto plus habet huius luminis per elevationem supra materiam, tanto pulchrior est... Ubi autem haec lux est essentialiter, ibi est inenarrabilis Pulchritudo in quam desiderant angeli prospicere» (II tr.3 c.5). «Unde sicut lux corporalis est formaliter et causaliter pulchritudo omnium visibilium, sic lux intellectualis est formalis causa pulchritudinis omnis formae substantialis, etiam materalis». «Omnis enim forma cum sit effectus primae lucis intellectualis, quae per suae naturae essentiam agit, oportet necessario quod lucem suae causae per similitudinem participet». «Haec est lux quae in formis corporalibus per agentem Intellectum reducitur de potentia ad actum et per hanc connaturalitatem movetur ad Intellectum sicut ad locum suum naturalem, secundum Philosophum» [83].

Ulrico influyó poderosamente en los místicos alemanes: Dietrich de Freiberg, Bertoldo de Mosburg, Eckehardt, Nicolás de Cusa, y en el cartujo holandés Dionisio Ryckel.

[82] M. Grabmann, *Die des Ulrich Engelb. Abhandlung de Pulchro* p.75-76.
[83] E. de Bruyne, o.c., III 267-268.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografía completa por M.-H. LAURENT y M. J. CONGAR, en Revue Thomiste 14 (1931) p.422-468.

ALBUERNE, N., *San Alberto Magno, naturalista:* Ciencia Tomista 46 (1932) 267-298.

ARENDT, W., *Die Staats- und Gesellschaftslehre Alberts des Grossen nach den Quellen dargestellt* (Jena 1929).

BALES, H., *Albertus Magnus als Zoologe* (Munich 1928).

BELTRÁN DE HEREDIA, V., *La producción literaira de S. A. Magno y la labor futura de la crítica:* C. T., 46 (1932) 147-172.

— *Comentarios de S. A. Magno a los Económicos de Aristóteles,* C. T. 46 (1932) 299-329.

CORTABARRIA, A., *Tabla de las citas de Alkindi y Alfarabi en S. Alberto Magno:* Estudios Fil. 2 (1953) 247-250.

DEZANI, S., *Alberto Magno* (Brescia 1947).

FERNÁNDEZ ALONSO, A., *Scientia et Philosophia secundum S. Albertum Magnum:* Angelicum 13 (1936) 24-59.

FRONOBER, H., *Die Lehre von der Materie und Form nach Albert dem Grossen* (Breslau 1909).

GAUL, L., *Alberts des Grossen Verhältnis zu Plato:* Beiträge XII 1 (Münster 1913).

GRABMANN, M., *Der Einfluss Alberts des Grosses auf das mittelalterliche Geistesleben:* Mittelalterliches Geistesleben, II (Munich 1936).

— *L'influsso di Alberto Magno sulla vita intellettuale del Medio Evo* (Roma, 2.ª ed. 1931).

HERTLING, G. VON, *Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung:* Beiträge XIV 5-6 (Münster 1914).

MANDONNET, P., *Albert le Grand:* Dict. Hist. Géogr. I 1912.

MARY-ALBERT, S., *Saint Albert the Great* (Oxford 1948).

MEERSSEMANN, G., *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni* (Brujas 1931).

— *Les origines parisiennes de l'albertisme colonnais:* ADHLMA (París 1932) 7,121-42.

PUCCETTI, A., *Sant'Alberto Magno, Profilo biografico* (Roma 1932).

RAEYMAECKER, L. DE, *Albert le Grand, philosophe:* Rev. néosc. Phil. 35 (Lovaina 1933) 5-36.

RAMÍREZ, S., O. P., *San Alberto Magno y la filosofía del Derecho de gentes:* Est. Filos. 3 (1953) 271-290.

SCHEEBEN, H. C., *Albertus Magnus* (Bonn 1932).

SCHMIEDER, K., *Alberts des Grossen Lehre vom natürlichem Gotteswissen* (Freiburg 1932).

SCHNEIDER, A., *Beiträge zur Psychologie Alberts des Grossen:* Beiträge IV 5-6 (Münster 1903-1906).

WILMS, J., O. P., *San Alberto Magno. Su valor científico universal.* Trad. española por el P. A. COLUNGA (Madrid 1933).

Con motivo de su canonización aparecieron números especiales de las revistas *Revue Thomiste* 14 (1931) marzo-abril; *Angelicum* 9 (1932) abril-septiembre; *Divus Thomas* (Frib.) 10 (1932) fasc.2-3; *La Ciencia Tomista* (1932). *Alberto Magno, Atti della Settimana Albertina* (Roma 1932).

CAPITULO X

Santo Tomás de Aquino (1125-1274)

1. **Vida y obras.**—*Doctor communis. Doctor Angelicus.* Nació a principios de 1225, en el castillo de Rocaseca, cerca de Aquino, de una familia noble de origen lombardo. Su padre, Landulfo, era descendiente de los condes de Aquino, señor de Rocaseca, adicto al emperador Federico II. Su madre, Teodora de Theate, napolitana, era hija de los condes de Chieti. A los cinco años (1230-1231) fue enviado al cercano monasterio de Monte Cassino, donde era abad su pariente Landulfo Sinibaldi, abrigando, sin duda, la intención de que llegara a sucederle. Allí permaneció como oblato hasta 1239, estudiando las primeras letras, gramática, música y salmodia.

En 1239, Federico II, en guerra con el papa Gregorio IX, se apoderó de Monte Cassino, expulsó a los monjes y lo convirtió en fortaleza. Santo Tomás tuvo que abandonar el monasterio, quedando rescindido su compromiso como oblato benedictino, y fue enviado a proseguir sus estudios a la Universidad de Nápoles, recién fundada por Federico II (1224). Allí cursó artes. Estudió el trivio con el maestro Pedro Martín de Dacia, y el cuadrivio con Pedro de Hibernia, quien le inició en la filosofía aristotélica [1].

En 1243-44, fallecido su padre, ingresó en Nápoles en la Orden de Predicadores. Sus superiores, temiendo la oposición de su madre, lo enviaron al convento de Santa Sabina en Roma, y de aquí a París. Su madre, que había ido a buscarlo, irritada al no encontrarlo en Nápoles, dio aviso a los hermanos de Santo Tomás, que se hallaban en Toscana al servicio del emperador Federico II, para que se apoderasen de él. Partieron en su busca, y lo encontraron en Acquapendente (mayo 1244). Lo condujeron primero al castillo de Monte San Giovanni Campano y después a Rocaseca, donde permaneció recluido un año largo (mayo 1244-agosto 1245). En su prisión le permitieron tener el Breviario, la Biblia, las *Sentencias* (libros que aprendió de memoria) y la *Sophistica* de Aristóteles.

A fines de 1245 se fugó de Rocaseca, descolgándose por una ventana, quizá a sabiendas de su madre. Volvió a Nápoles. Terminó su noviciado y fue enviado a París a proseguir sus estudios. Es probable que permaneciera allí tres años (1245-1248) bajo el magisterio de San Alberto Magno. A esta época pertenecen quizá dos obritas de escolar: *De fallaciis* y *De propositionibus modalibus* (julio 1245?).

Estudiante en Colonia.—De París pasó a Colonia, acompañando a San Alberto, nombrado regente del Estudio General fundado en 1248. Prosiguió sus estudios y se ordenó de sacerdote, comenzando su profesorado. A este tiempo pertenecen: *Quaestiones fratris Al-*

[1] M. Grabmann, *Thomas von Aquin und Petrus von Hibernia:* Philos. Jahrbuch 23 (1920) 347-362; *Magister Petrus von Hibernia der Jugendlehrer des hl. Thomas von Aquin:* Mitel. Geisteslebens I (1926) 249-265.

berti super librum Ethicorum quas collegit frater Thomas de Aquino [2]. *In librum «De divinis nominibus» Dionysii Areopagitae,* quaestiones fratris Alberti quas collegit frater Thomas de Aquino (autógrafo, B. N. de Nápoles). Por entonces le ofrecieron, y no quiso aceptar, el cargo de abad de Monte Cassino.

Bachiller bíblico en París.—En 1252 fue enviado a París, por recomendación de San Alberto y Hugo de Saint Cher, y designado por Juan el Teutónico para regentar la cátedra de extranjeros. Comenzó su profesorado como bachiller bíblico. A este tiempo pertenecen: su «principio» *De commendatione et partitione Scripturae Sacrae* (14 septiembre-9 octubre 1252). *In Ieremiam prophetam expositio* (1252-1253). *In Thrênos Ieremiae prophetae expositio* (1252-1253).

Bachiller sentenciario (1254-1256).—Prosiguió su enseñanza como bachiller sentenciario otros dos años, escribiendo *Scriptum super quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* (1254-1256). *De natura materiae et dimensionibus interminatis* (?) (1252-1256). *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum* (1255-1256). *De ente et essentia ad fratres et socios* (1254-1256). *De principio individuationis* (?) (1255).

Maestro en París (1256-1259).—En febrero de 1256 recibió la *licentia docendi,* del canciller Aymerico de Veise, aun cuando solamente tenía treinta y un años, y la edad reglamentaria eran treinta y cinco. Leyó su «principium» *(Rigans montes)* en abril de 1256. A causa de las luchas promovidas por Guillermo de Saint Amour desde 1252, los maestros seculares hicieron obstrucción para que el grado de Santo Tomás no fuese incorporado a la Universidad. Tuvo que intervenir Alejandro IV, el cual ordenó en 23 de octubre de 1256 que Santo Tomás y San Buenaventura, que se hallaba en situación semejante desde 1248, fuesen admitidos como maestros, lo cual se cumplió en 15 de agosto de 1257. En este tiempo despliega una gran actividad como escritor: *Quaestio disputata* (3) *de sensibus Sacrae Scripturae* (h.abril 1256). *Quaestio disputata* (2) *de opere manuali religiosorum* (mayo-julio 1256). *De articulis fidei et sacramentis* (h.1256). *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (julio-septiembre 1256). *Quodlibeto VII* (diciembre 1256). *In Isaiam expositio* (1256-1259). *Quaestio disputata 29 de veritate* (1256-1259). *Quodlibeto VIII* (1256-1259). *In librum Boetii de Trinitate* (1256-1257); incompleto. *In librum Boetii de hebdomadibus* (1257-1258). *In Evangelii Matthaei lectura* (1256-1259), reportación de Pedro de Andria y Siger de Besançon. *Quodlibeto IX* (1256-1258). *Quodlibeto X* (1258). *Quodlibeto XI* (1259). *Summa contra Gentiles I* (1259) [3].

[2] A. Pelzer: Rev. Néosc. (1922) p.481-570.

[3] Santo Tomás dio gran importancia a las disputas escolares. Se conservan 510 cuestiones disputadas (253 *De veritate,* en París; 83 *De potentia,* en Italia; 101 *De malo,* en su segunda estancia en París). Vienen a corresponder una o dos por semana, o al menos cada quince días.

Según una tradición apoyada en el testimonio de Pedro Marsilio, domi-

En 1259 asistió al capítulo general de Valenciennes como definidor de la provincia romana, y fue encargado de redactar una *ratio studiorum* junto con San Alberto Magno, Pedro de Tarantasia, Bonhomme de Bretaña y Florencio de Hesdin. A fin de curso de 1259 dejó la cátedra de París, en la que le sucedió el inglés Guillermo de Antona.

Maestro de la curia pontificia (1259-1265).—En 1259 fue nombrado profesor del *Studium curiae*, que acompañaba a la corte pontificia. Enseñó en Anagni con Alejandro IV (1259-1261), y Orvieto (1261-1265) con Urbano IV. Allí conoció a Guillermo de Moerbeke, que le proporcionó traducciones de casi todas las obras de Aristóteles [4]. Es cuando inicia sus grandes comentarios al *corpus aristotelicum*. Escribe: *In primam decretalem expositio* (1259-1268). *In secundam decretalem expositio* (1259-1268). *Expositio in Dionysium de divinis nominibus* (1261-antes de 1268). *Lectura in omnes epistolas Pauli* (1259-1266). *In decem libros Ethicorum ad Nichomacum*, que es su primer comentario a Aristóteles (Verbeke lo coloca en 1260, Grabmann y Walz en 1269). *De substantiis separatis* (1260, contra Avicebrón).

En Orvieto: *Summa contra Gentiles* (II, III, IV, 1261-1264). *Catena aurea: In Matthaeum* (1262-1263). *Glossa super quatuor Evangelia* (a ruegos de Urbano IV). *De rationibus fidei contra saracenos, graecos et armenos, ad cantorem antiochenum* (1261-1268). *De emptione et venditione* (1262-1263). *Contra errores graecorum* (1263). *Officium Corporis Christi* (1264), a petición de Urbano IV. *Sermo de venerabili sacramento altaris* (1264). *Catena aurea: Super Marcum* (1264-1265). *Declaratio 108 dubiorum ex commentario fratris Petri de Tarantasia in Sententias ad magistrum generalem* (Juan de Verceli).

En 1265 fue encargado por el capítulo general de organizar un Estudio general en Roma. Eligió el convento de Santa Sabina, donde enseñó de 1265-1267. En 1265 rechazó el arzobispado de Nápoles. En Roma escribe: *De regimine principum* (De rege et regno), dedicado a Hugo II, rey de Chipre (1265-1266). Solamente escribió el primer libro; lo restante es de Tolomeo de Fiadoni o de Lucca). *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*. Explicó las *Sentencias* y redactó un comentario nuevo al primer libro. Comienza la *Summa Theologiae*, I parte (1266-1268). *Quaestio disputata X de potentia*

nico catalán *(De gestis Iacobi I regis Aragonum*, año 1313), Santo Tomás habría escrito la *Summa contra gentiles* a petición de San Raimundo de Peñafort, para utilidad de los misioneros que trabajaban entre los musulmanes (F. Diago, *S. Raimundi*, Barcelona 1601). En muchos manuscritos aparece con el título de *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium.*

[4] «Fr. Willelmus Brabantinus, corinthiensis, transtulit omnes libros naturalis et moralis philosophiae de graeco in latinum ad instantiam fratris Thomae» *(Catálogo de Stams*, 1312, ed. Denifle, *Archiv.* II p.226). «Scripsit etiam super philosophiam naturalem et moralem et super metaphysicam, quorum librorum procuravit ut fieret nova translatio quae sententiae Aristotelis contineret clarius veritatem» (G. de Tocco, en *Acta sanctorum* I [marzo 7] p.663).

Dei (1265-1267). *Quaestio disputata de natura beatitudinis* (h.1266). *Catena aurea: In Lucam* (h.1266). *Super Ioannem* (1266-1267). *Quodlibetos IX, X, XI* (1265-1267). *In I librum De anima lectura* (h.1266, reportación de Fr. Reginaldo de Priverno). *In II et III De anima*, expositio (h.1266).

En 29 de septiembre de 1260 fue nombrado predicador general. Entre 1261 asiste a los capítulos provinciales de Orvieto (1261), Perusa (1262), Roma (1263), Viterbo (1264), Anagni (1265), Todi (1266), Lucca (1267) y Viterbo (1268). De 1267-1268 enseñó en Viterbo, en la curia pontificia, con Clemente IV, donde compuso: *In lamentationes Ieremiae expositio* (1267-1268). *In Ieremiam expositio* (1268).

Maestro en París (1269-1272).—Por ese tiempo vuelven a recrudecerse en París las luchas contra las órdenes mendicantes, fomentadas desde su destierro por Guillermo de Saint Amour y sostenidas por Gerardo de Abbeville y Nicolás de Lisieux. Esta fue la causa de que Santo Tomás fuese llamado nuevamente a París, contra la costumbre de que un maestro no solía repetir su enseñanza en el mismo lugar. Llegó a París en enero de 1269, y permaneció hasta 1272. Es un período sumamente agitado, en que tuvo que combatir en un triple frente: por una parte, contra los impugnadores de las órdenes mendicantes; por otra, contra el aristotelismo heterodoxo, y por otra tercera, contra los mantenedores de la pretendida tradición «agustiniana». En Pascua de 1270 sostuvo la famosa disputa sobre la unidad de forma sustancial, oponiendo su serenidad y moderación a la actitud *ampullosa* et *tumida* de Juan Peckham. En ese mismo año tuvo lugar la primera condenación del averroísmo, en la cual los adversarios de Santo Tomás trataron de introducir dos tesis suyas, que fueron retiradas antes de la condenación. En estos años escribe: *Summa theologiae* (I-II, 1268-1270). *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* (septiembre-noviembre 1268). *In octo libros Physicorum* expositio (1268-1272). *Quaestio disputata de anima* (enero-junio 1269). *Quaestio disputata de virtutibus* (septiembre 1269-junio 1270). *Quaestio disputata de caritate* (1269-1270). *Quaestio disputata de unione Verbi Incarnati* (1266-1269). *Quodlibeto I* (Pascua 1269). *Quodlibeto II* (Navidad 1269). *De occultis operationibus naturae* (1269-1272). *De perfectione vitae spiritualis* (contra Gerardo de Abbeville, primera redacción, noviembre 1269; segunda, enero 1270). *In libros Perihermeneias* expositio (1269-1271, c.1-10, 19b31, hasta el libro II, lectio 2; lo restante es del cardenal Cayetano). *In libros Posteriorum Analyticorum* expositio (1269-1272). *In quatuor libros Meteororum* expositio (1269-1272), hasta el libro II, lección 10, inclusive. (Lo restante de los libros II-III es de Pedro de Alvernia. El IV, probablemente, de Juan Quidort.) *De regimine iudaeorum ad ducissam Brabantiae* (principios de 1270). *De aeternitate mundi contra averroistas* (1270). *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu* (hacia octubre 1270, contra Nicolás de Lisieux). *De unitate intellectus contra averroistas* (septiembre-noviembre 1270, contra Siger de Brabante). *Quaestio disputata de malo* (1270-1272).

In XII libros Metaphysicorum commentarium (septiembre 1270-enero 1272). *Quodlibeto III* (Pascua 1270). *In Librum de causis* (1269-1272), después de 1268, en que Guillermo de Moerbeke terminó la traducción de la *Elementatio theologica* de Proclo. *De motu cordis* (fin de 1270). *De mixtione elementorum* (fin de 1270). *Quodlibeto XII* (diciembre 1270). *De ingressu puerorum in religione, quaestio disputata* (Pascua 1271). *Summa theologiae* (II-II, 1271-1272). *Quodlibeto IV* (marzo 1271). *Quodlibeto V* (diciembre 1271). *Quaestio disputata de virtutibus cardinalibus* (1269-1272). *Quaestio disputata de spe* (1269-1272). *Quaestio disputata de correctione fraterna* (1269-1272). Comentario al libro *De sensu et sensato* (1271-1272). Comentario al *De memoria et reminiscentia* (1271-1272). *In libros de caelo et mundo* (1271-1272), hasta el libro III, lect.8 inclusive. Lo restante es de Pedro de Alvernia. *Compendium Theologiae* (1260/1271-1273, incompleto). *Quaestio disputata* (5) *de unione Verbi incarnati* (mayo-junio 1272). *In libros de generatione et corruptione* (hasta 1272-1273, hasta el libro I, lect.12. Lo restante es de Tomás de Sutton, c.1-5, 322a33.) *In libros Politicorum* (1272, hasta el libro III, lect.6 inclusive; I-III, c.8, 1280a6. Lo restante es de Pedro de Alvernia). *In Psalmos Davidis* lectura (hasta el salmo 54, 1272-1273. Reportación de Reginaldo de Priverno). *De fallaciis ad quosdam artistas* (1272-1273). *Summa theologiae* (III parte, hasta la cuestión 90 inclusive. Lo restante está tomado del comentario a las *Sentencias* y arreglado probablemente por Reginaldo de Priverno).

En París tuvo como discípulos, no sólo religiosos de su Orden, sino también agustinos, como Egidio Romano y Agustín Trionfo. Asistió a sus lecciones el legista Pedro Dubois, que después sostuvo las ambiciones de Felipe el Hermoso contra Bonifacio VIII. En 1272 estalló un conflicto en la Facultad de Artes, que duró hasta el 1275. Los artistas se enfrentaron contra el obispo, y eligieron dos rectores. La Universidad declaró la huelga general, que no fue secundada por los dominicos. Santo Tomás celebró una disputa de *quolibet* (*Quodlibeto VI*, Pascua 1272). No obstante, es posible que estas turbulencias influyeran para que abandonara París a fin de curso. En junio de 1272, el capítulo de Florencia le encargó organizar un Estudio general en Nápoles. La Facultad de Artes, donde siempre tuvo partidarios entusiastas, escribió al capítulo pidiendo su retorno a París. Su petición no fue atendida, y el Santo pasó a Nápoles en octubre de ese mismo año, donde permaneció hasta enero de 1274, dando clase en el Estudio general agregado a la Universidad. Percibía como salario una onza de oro. Siguió escribiendo la *Summa Theologiae*, que dejó interrumpida en la III parte, cuestión 90 inclusive. Comentó los libros aristotélicos *De mixtione elementorum* (1273). *De motu cordis* (1273), respuestas *ad magistrum Philippum. Responsio ad Bernardum abbatem Cassinensem* (enero 1274). Pero de pronto interrumpió su actividad literaria, desde una visión que tuvo en la capilla de San Nicolás en diciembre de 1273 [5].

[5] E. INCIARTE, O. P., *El ocaso místico de Santo Tomás:* Teología Espiritual 3 (1959) 251-274.

Fue convocado por Gregorio X para asistir al concilio de Lyón, en el cual, entre otras cuestiones, había de tratarse de la unión de los cismáticos griegos. Su salud era ya muy delicada. Tomó unos días de descanso en el castillo de San Severino, cerca de Salerno, propiedad de su hermana la condesa Teodora. Regresó a Nápoles, y a fines de enero de 1274 se puso en camino para Lyón. Pero, agravándose su enfermedad, pidió que le llevasen al monasterio cisterciense de Fossanova, cerca de Terracina, donde falleció, a los cuarenta y nueve años, en 7 de marzo del mismo año.

La impresión producida por su muerte la refleja esta exclamación en un manuscrito que se conserva en Oxford: «Hic moritur Divus Thomas. O mors, quam sis maledicta!» La Facultad de Artes, donde siempre fue sumamente estimado, escribió una hermosa carta al capítulo de la Orden reunido en Lyón, pidiéndole le fuesen concedidos los restos, «tanti clerici, tanti patris, tanti doctoris» [6]. Tras muchas vicisitudes fueron a parar a Toulouse en 1369. Después de la revolución francesa se conservan en la iglesia de San Sernin. Fue canonizado por Juan XXII en 18 de julio de 1323. San Pío V lo declaró doctor de la Iglesia en 11 de abril de 1567. León XIII lo declaró patrono universal de todas las escuelas católicas en 4 de agosto de 1879 (encíclica *Aeterni Patris)* [7].

En el espacio de unos veinte años que comprende su actividad docente y literaria, especialmente en los dieciséis de su estancia en Italia y su segundo magisterio en París, desplegó una fecundidad asombrosa como escritor, abarcando las formas y materias más diversas. Aparte de sus grandes obras sistemáticas *(Summa contra Gentiles* y *Summa theologiae)*, de sus comentarios a la Sagrada Escritura y de las cuestiones disputadas y quodlibetales correspondientes a su actividad docente, llevó a cabo el comentario de casi toda la enciclopedia aristotélica, respondió a numerosas consultas y tomó parte en todas las controversias científicas de su tiempo. Agrupando sus escritos por orden de materias, podríamos distribuirlos de la siguiente manera: 1.° Escritos sistemáticos: *Summa contra Gentiles* y *Summa theologiae*. 2.° Comentarios a la Sagrada Escritura. 3.° Comentarios a Aristóteles. 4.° Escritos polémicos: 5.° Cuestiones disputadas y quodlibetales. 6.° Obras menores de consulta [8].

2. **Carácter de su pensamiento.** Nota destacada de Santo Tomás es su vigorosa potencia de asimilación y de ordenación sistemática de los elementos más diversos en un conjunto único. Se le ha comparado a un gran arquitecto del pen-

6 Denifle, *Chart.* p.504 n.447.

7 «Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant» *(Código de Derecho canónico* c.1366 n.2).

8 Cf. esta distribución en B. Geyer, *Patristische und Scholastische Philosophie;* Ueberweg, *Grundriss* II 424-426.

samiento. Sus obras son una arquitectura admirablemente trabada, una vigorosa construcción, en que, como en las grandes catedrales de su tiempo, se unen la suma sobriedad con la suma sencillez, la robustez con una suprema simplificación y elegancia de líneas. Ningún filósofo le ha igualado jamás en la depurada precisión de conceptos ni en el riguroso orden sistemático de la exposición. Cada elemento ocupa el lugar que le corresponde, apoyándose en los precedentes y sirviendo, a su vez, de sostén a los que le siguen. Es una concatenación rigurosa, en que no puede prescindirse de ninguno de sus múltiples eslabones, todos y cada uno de los cuales se compenetran fuertemente en el conjunto.

«No es la originalidad, sino el vigor y armonía de la construcción lo que encumbra a Santo Tomás sobre todos los escolásticos. En universalidad de saber le supera San Alberto Magno; en ardor e interioridad de sentimiento, San Buenaventura; en sutileza lógica, Duns Escoto. Pero él los sobrepuja a todos en el arte del estilo dialéctico y como maestro y ejemplar clásico de una síntesis de meridiana claridad» (GILSON) [9].

Empleando la palabra en sentido etimológico (ἐκλογή = selección), podríamos hablar de un espíritu de eclecticismo, que le hace buscar materiales y recogerlos dondequiera que encuentra algo aprovechable. No se sujeta a nadie ni pertenece a ninguna escuela. De todos y de todas toma lo que le conviene. Pero en todo imprime el sello de su vigorosa personalidad. En su síntesis no entra solamente Aristóteles, ni siquiera de manera preponderante, sino que da amplia acogida a numerosos elementos platónicos y estoicos que encuentra ya asimilados al cristianismo por una larga tradición doctrinal. «No sabemos los límites exactos de las estratificaciones históricas que han intervenido en la formación de la filosofía de Santo Tomás. Esta poderosa inteligencia ha fundido, metamorfoseado y hecho cabalgar platonismo, aristotelismo, plotinismo, agustinismo; pero tan bien, que la mezcla de sus estratos ha

[9] «Sicut dicit Philosophus in principio Metaphysicae, sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem. Nam etsi vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis... Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem, et signa conceptuum, quia sunt voces significativae. Tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo» (I *Ethic.* lect.1, Pirotta n.1).

llegado a ser indistinguible. Pero este mosaico de influencias, de las cuales no puede librarse totalmente el espíritu más poderoso, está subordinado a la formalidad general del sistema, y con frecuencia sublimado por ella» [10].

Sus primeros biógrafos—Tolomeo de Lucca, Guillermo de Tocco, Pedro Calo—acusan la profunda impresión producida por la novedad, la precisión, la claridad y el orden metódico de la enseñanza de Santo Tomás [11].

Santo Tomás, silenciosamente y sin alboroto, llevó a cabo una de las mayores revoluciones doctrinales de la historia. A una escolástica falsamente tradicional, que se cerraba a todo progreso, sustituye una escolástica viviente y fecunda, en la que, después de asimilarlas, introduce las nuevas aportaciones de la filosofía de Aristóteles, de los neoplatónicos, de los musulmanes y judíos. La escolástica tomista tiene un carácter propio, destacado, y un sello tan fuerte de originalidad, como puede tenerlo cualquier otro sistema. Desde sus primeros escritos juveniles (*Comentario a las Sentencias*, opúsculo *De ente et essentia*) aparecen numerosas novedades, que debieron de impresionar a sus contemporáneos. En ellos se definen ya con toda claridad las nociones directrices de su pensamiento: concepto de ser, de acto-potencia, forma-materia, etc. Ya hemos indicado el conjunto, o más bien el conglomerado, de tesis que constituían el fondo de la escolástica pretomista. Frente a ella resalta la novedad de las que les opone Santo Tomás. Frente a la pluralidad de formas, la unidad de forma sustancial. A la composición hilemórfica universal, la simplicidad de

[10] M. DE CORTE, *Aristote et Plotin* (París 1935) p.12. «San Tommaso nel calore del pensiero di Aristotele e più ancora, sebbene meno appariscentemente, nel calore del pensiero di Agostino rappresentante della tradizione filosofica formata si nell'ambiente cristiano... Le antitesi e le antinomie scompagiono nella sintesi e nella conciliazione» (A. MASNOVO, *Il significato storico di S. Tommaso d'Aquino:* Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq. et Rel. Cath. [Roma 1934] p.32).

[11] «Factus autem bacellarius, cum coepisset legendo effundere, quae taciturnitate deliberaverat occultare, Deus tantam ei infudit scientiam, et in labiis eius tanta divinitus est effusa doctrina, ut omnes, etiam magistros, videretur excellere, et *claritate* doctrinae scholares plus ceteris ad amorem scientiae provocare. Erat enim *novos* in sua lectione movens articulos, *novum* modum et *clarum* determinandi inveniens et *novas* reducens in determinationibus rationes, ut nemo, qui ipsum audisset *nova* docere et *novis* rationibus dubia definire, dubitaret, quod eum Deus *novi* luminis radiis illustraret, qui statim tam certi coepisset (esse) iudicii, ut non dubitaret, *novas* opiniones docere et scribere, quas Deus dignatus esset *noviter* inspirare» (GUILLERMO DE TOCCO, *Vita Sancti Thomae* c.3 n.15: en *Acta sanctorum*, [marzo 7] [París 1865] p.661-662).

las formas subsistentes [12]. A las razones seminales, la pura potencialidad de la materia prima. A la identidad entre la esencia del alma y sus potencias operativas, la distinción real (esencia y accidentes) [13]. A la identificación de la esencia y la existencia, su distinción real [14]. A la iluminación especial de Dios, la actividad natural del entendimiento agente propio de cada individuo. Al voluntarismo, el intelectualismo. Al iluminismo en el conocimiento, la afirmación de que todo conocimiento, incluso de Dios y de las sustancias espirituales, tiene su fuente en las percepciones sensibles. Sin embargo, tanto y más que en determinadas tesis concretas, la importancia del tomismo consiste en la aportación de un riguroso espíritu científico. Nadie puede dudar que Santo Tomás fue un místico elevadísimo y un finísimo poeta [15]. Pero, cuando trata de hacer ciencia, en el sentido estricto de la palabra, deja de lado las efusiones del sentimiento y las lindezas de la literatura para seguir un método estricto, que es el que le conduce a resultados verdaderamente científicos.

3. **Fuentes.** Basta un ligero vistazo a las obras de Santo Tomás para apreciar que dominaba toda la biblioteca de que un sabio de su tiempo podía disponer. En cualquiera de sus tratados abundan las citas de autores latinos (San Agustín, Boecio, Macrobio, Ulpiano, San Jerónimo, San Isidoro, San Hilario, San Beda, San Gregorio Magno...), griegos (Aristóteles, Platón, San Gregorio de Nisa, San Juan Damasceno, seudo Dionisio...), musulmanes (Avicena, Averroes), judíos (Ibn Gabirol, Maimónides...). No cita nunca autores contemporáneos, conforme a las prescripciones de la época; pero no es difícil apreciar que conoce perfectamente las obras de los grandes maestros de su tiempo o inmediatamente anteriores.

Santo Tomás entró en contacto con el aristotelismo en sus primeros estudios en Nápoles, con Martín de Dacia y Pedro

[12] «Mihi non videtur in anima vel in aliqua spirituali substantia aliquo modo esse materiam, sed ipsas esse simplices formas et naturas, quamvis quidam aliter dicant» (II *Sent.* d.17 q.1 a.2). Rechaza también la forma de corporeidad (II *Sent.* d.17 q.2 a.2; d.26 q.1 a.1 ad 5; IV *Sent.* d.43 q.1 a.1 ad 3).

[13] II *Sent.* d.17 q.1 a.2 ad 6.

[14] II *Sent.* d.3 q.1 a.1; I *Sent.* d.8 q.5 a.2; *De ente et essentia* c.5.

[15] Su depurada sensibilidad poética quedó bien demostrada en su Oficio del Corpus Christi. No falta quien considere como su primera obra literaria un soneto en dialecto napolitano que comienza *Tanto ha virtu ziascum*, compuesto en la prisión de Roccaseca (P. GLORIEUX, *Répertoire* p.86). P. MANDONNET, *Thomas d'Aquin novice prêcheur:* Rev. Thom. 7 (1924) p.105.

de Hibernia. Después lo conoció más a fondo bajo el magisterio de Alberto Magno, y decisivamente en su estancia en Italia en la corte pontificia, donde su hermano de hábito Guillermo de Moerbeke le proporcionó traducciones fieles y exactas de la mayor parte del *Corpus aristotelicum*. El predominio de la autoridad de Aristóteles en filosofía puede apreciarse por el número de veces que aparece citado en sus obras. Por ejemplo, en el *De veritate* cita a Aristóteles 282 veces, a San Agustín 190, al seudo Dionisio 94, a Avicena 45, a Averroes 34, y en menor proporción a otros, como San Anselmo, el *Liber de causis*, etc. Su preferencia por Aristóteles se debió, indudablemente, al rigor del método aristotélico, tan apreciado por un espíritu exacto y amante de las fórmulas claras y precisas como era Santo Tomás. «Non eodem ordine ipse (Aristoteles) procedit ad inquisitionem veritatis, sicut et alii philosophi. Ipse enim incipit a sensibilibus et manifestis, et procedit ad separata... Alii vero intelligibilia et abstracta voluerunt sensibilibus applicare» [16].

Mayor en cantidad es la aportación de fuentes neoplatónicas, más o menos indirectas (seudo Dionisio. *Liber de causis)*. Del neoplatonismo recibe un concepto jerárquico del Universo, ciertamente grandioso, pero en el cual predomina el aspecto de conjunto, con detrimento de la realidad de los seres particulares. Esta deficiencia la subsana Santo Tomás con el sentido de la naturaleza concreta que le suministra el aristotelismo, el cual le sirve para templar la excesiva generalidad de un cosmos de entidades universales (inteligencias, almas, especies) que hacía peligrar la realidad de los seres individuales [17].

Santo Tomás utiliza sus fuentes con respeto y gratitud, pero siempre con noble y abierta independencia, no vacilando en corregirlas o en apartarse de ellas cuando no las considera en armonía con la verdad. Por grande que sea la autoridad de los escritores, siempre mantiene ante ellos una actitud respetuosa *(exponere reverenter)*, pero sin transigir jamás en lo que piensa que no está en consonancia con la verdad. Es difícil hallar fórmulas más netas que las que emplea Santo Tomás para determinar los límites de la autoridad humana en filosofía. «Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum». «Ad quemlibet pertinet superaddere id quod deficit in considera-

[16] III *Met.* l.1 n.344.

[17] Sobre la influencia del *Liber de causis*, cf. C. VANSTEENKISTE, O. P., *Il Liber de Causis negli scritti di S. Tommaso:* Angelicum (1958) 325-374.

tione praedecessorum»[18]. «Locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana (est) infirmissimus»[19]. «Probare autem per auctoritatem, non est demonstrative probare, sed fide rei opinionem facere»[20]. «Alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquiret et vacuus abscedet»[21]. «In quantum sacra doctrina utitur philosophicis documentis, non recipit ea propter auctoritatem dicentium, sed propter rationem dictorum»[22]. Esta independencia va siempre conjugada en Santo Tomás con un profundo sentimiento de respeto, que hizo decir al cardenal Cayetano: «Quia eos omnes summe veneratus est, intellectum omnium quodammodo sortitus est» *(In II-II* q.124 a.4 n.6).

Si muchas son las modificaciones que hace sufrir a sus fuentes neoplatónicas, no menores son las transformaciones a que somete el aristotelismo. Es totalmente inexacta la imagen de un Santo Tomás presentado como un seguidor servil de Aristóteles. Aun cuando conserva las fórmulas y expresiones aristotélicas, en numerosos casos las emplea en un sentido completamente distinto del que tienen en el Estagirita. Es fácil apreciar las modificaciones que sufren en Santo Tomás los conceptos aristotélicos de forma, de alma, de entendimiento agente, de Dios. El Dios aristotélico, finito, esférico, extrínseco, que no crea ni ejerce providencia sobre el mundo, al cual solamente sirve como motor inconsciente, es sustituido por Santo Tomás por un Dios completamente distinto. Lo mismo hay que decir de la profunda modificación a que somete la ética aristotélica, esencialmente naturalista y resignadamente pesimista, que considera al hombre recluido en un destino terreno, que tiene que aceptar como inevitable, y al que solamente puede responder con una resignación anticipadamente «existencialista». A esta ética, recluida en el horizonte del mundo terreno, sustituye Santo Tomás otra moral que abre ante el hombre horizontes de eternidad[23].

18 I *De caelo et mundo* lect.22; II *Ethic.* lect.11.

19 S. *Th.* I q.1 a.8.

20 *Quodl.* 3 a.31 ad 1.

21 *Quodl.* 4 a.18.

22 *In Boet. de Trinit.* q.2 a.3 ad 8.

23 Muy bien dice Gilson: «Santo Tomás «conserve le langage d'Aristote là où il depasse le plus décisivement sa pensée». «A force de mettre l'accent sur ce qu'il empruntait à Aristote et de ne faire que suggérer discrétement ce qu'il lui donnait, en ayant même parfois l'air de lui emprunter cela même qu'il lui donnait, saint Thomas se rendait difficile la tache de montrer que les principes d'Aristote n'étaient pas liés chez lui aux conséquences qui en découlent chez Aristote» (E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale* [París 1932] t.1 p.244).

Si hasta cierto punto el fondo predominante en Santo Tomás es el aristotelismo, esto no le impide dar amplia cabida a numerosos elementos platónicos, neoplatónicos, musulmanes y judíos, que coordina en su síntesis genial, subsanando sus deficiencias. Su aristotelismo no es puro, sino depurado. La elaboración a que lo somete equivale en muchos casos a una verdadera creación. Muchas tesis vacilantes e insuficientes en Aristóteles quedan robustecidas sólidamente en Santo Tomás, dándoles un alcance y un vigor que no tienen en el aristotelismo. Apenas hay tesis aristotélica, en física, en moral, en política y, sobre todo, en teología, que no haya salido enriquecida de sus manos. Santo Tomás lleva los principios aristotélicos mucho más allá del alcance real que tienen en el mismo Aristóteles. Lo que en el Estagirita era un magnífico germen o un camino lleno de promesas, se convierte en Santo Tomás en una espléndida realidad, muy superior a lo que da de sí la letra del peripatetismo. Idéntica y aun mayor independencia adopta ante otras fuentes, por otra parte muy estimadas, como son las musulmanas. «Et ratio sua quam inducit (Averroes) est valde derisibilis» [24]. «Haec responsio (Averrois) est et contra Aristotelis intentionem et contra veritatem» [25].

El sistema tomista no es una abigarrada *marquetérie*, en que se superponen, sin orden ni concierto, tesis de diversa procedencia (P. Duhem). Todos cuantos elementos toma el Aquinate son sometidos a un riguroso proceso de elaboración en virtud de los principios de su propio sistema, de suerte que, al entrar en su poderosa construcción mental, quedan penetrados por una forma nueva, que les confiere un sentido y una coherencia de que carecen en sus procedencias originales. Esto es lo que hace que la síntesis tomista tenga un carácter propio y una personalidad netamente destacada en el campo de la filosofía.

4. **Progreso.** El hecho de que Santo Tomás, desde sus primeras obras *(Comentario a las Sentencias, De ente et essentia)*, posea firmemente un conjunto de principios fundamentales que no abandonará jamás, y que son como la armazón arquitectónica de su pensamiento, no le impide haber estado sometido a la ley humana de la evolución y del progreso. No son solamente puntos concretos en que él mismo rectifica posiciones anteriores—«Et ideo quamvis aliter alibi scripserim» [26]. «Et mihi aliquando visum est» [27]—, sino conceptos sumamente

[24] II *Met.* lect.1 n.286. [25] VIII *Phys.* lect.21 n.2475.

[26] *S. Th.* III q.9 a.4. [27] *S. Th.* IV q.12 a.2; III q.62 a.6 ad 3; II-II q.8 a.6.

importantes los que sufren notables transformaciones a lo largo de su carrera de escritor. No se puede considerar el conjunto de los tratados tomistas como un bloque único, compacto y sin fisuras, en el cual puedan citarse indistintamente sus textos para apoyar determinadas doctrinas, sino que es preciso tener en cuenta su orden cronológico para apreciar las posibles o reales variaciones de su pensamiento [28].

El mismo Santo Tomás ha expresado hermosamente la ley del progreso: «Si enim aliquis tempore praecedente det operam investigandae veritati, iuvatur ex tempore ad veritatem inveniendam, et quantum et eumdem hominem qui postea videbit quod primo non viderat, et etiam quantum ad diversos, utpote cum aliquis intuetur ea quae sunt a praedecessoribus inventa et aliquid superaddit» [28 *].

Podríamos señalar como etapas aproximadas en el desarrollo del pensamiento tomista las siguientes:

1.º	1254-1256: Bachiller sentenciario en París.	*Comentario a las Sentencias. De ente et essentia.*	Predomina el neoplatonismo (San Agustín, seudo Dionisio, Avicena, San Alberto).
2.º	1256-1259: Maestro en París.	*De veritate. In Boethium De Trinitate. Quodl. VII-XI.*	
3.º	1259-1264: Maestro en la curia pontificia. Lucha antiaverroísta. Guillermo de Moerbeke le suministra buenas traducciones.	*Summa contra Gentiles.*	Comienza a predominar el aristotelismo.
4.º	1266-1273: Roma. París. Nápoles.	*Summa theologica. Comentarios a Aristóteles.*	Plena madurez y originalidad de su pensamiento. Equilibrio entre neoplatonismo y aristotelismo.

Del *Comentario a las Sentencias* y al *De Trinitate* de Boecio a las cuestiones disputadas *De veritate*, de éstas a la *Summa contra Gentiles*, y más todavía de ésta a la *Summa theologiae*, se

28 «Uno studio particoraggiato sullo sviluppo e sul perfezionamento del pensiero tomistico manca, perchè una tradizione piuttosto tardiva, ha voluto considerare le opere dell'Angelico como un blocco inscindibile, come un punto metafisico, che non ammetta variazioni» (L. D'IZZALINI, O. F. M. Cap., *Il principio intellettivo della ragione umana nelle Opere di S. Tommaso* [Roma 1943] p.54-55).

28 * I *Ethic.* lect.11 n. 133.

aprecia un cambio notable en el pensamiento tomista. Una causa es, indudablemente, el mejor conocimiento de las obras de Aristóteles, desde el momento en que, en la corte pontificia de Anagni y Orvieto, Guillermo de Moerbeke le suministra buenas traducciones de las obras aristotélicas, sobre las cuales emprende sus comentarios. Pero quizá también haya tenido no poca influencia el desarrollo del antiaverroísmo, en que Santo Tomás descubre notables coincidencias entre ciertas posiciones «agustinianas» y neoplatónicas que hasta entonces había sostenido, con las doctrinas avicenianas y averroístas. Uno de estos puntos es el concepto de naturaleza. Los averroístas atenuaban el valor de la naturaleza y la actividad de las causas segundas en favor de las primeras, bien fuese del entendimiento agente separado en el caso del conocimiento, o de Dios, a cuya voluntad estaban sometidas necesariamente todas las cosas y todos los acontecimientos [29]. A partir de la *Summa contra Gentiles*, Santo Tomás subraya fuertemente el valor de la naturaleza y de las causas segundas, en un sentido en que prevalece el aristotelismo sobre el neoplatonismo. «Detrahere perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis» [30]. «Contra rationem sapientiae est ut sit aliquid frustra in operibus sapientis. Si autem res creatae nullo modo operarentur ad effectus producendos, sed solus Deus operaretur omnia immediate, frustra essent adhibitae ab ipso aliae res ad producendos effectus. Repugnat igitur praedicta positio divinae sapientiae» [31].

Otro punto es la evolución de Santo Tomás en la teoría del conocimiento [32]. En sus primeras obras se adhiere a la tradición agustiniana de la iluminación divina, aunque combinándola ya con principios aristotélicos. Pero somete ambas teorías a una profunda modificación, que se acentúa cada vez más conforme se tiene que enfrentar con la lucha antiaverroísta. Rechaza como contraria a la fe la teoría del entendimiento agente separado, identificado con el de la esfera lunar. Si hay un entendimiento agente separado, éste no puede ser otro que el mismo Dios, fuente primaria de todo ser y de toda luz inteligible. Pero a la vez modifica la teoría aristotélica, desdoblando su entendimiento agente extrínseco y separado: por una parte, el entendimiento agente separado, que no puede ser otro que Dios, y por otra, asignando a cada individuo humano un entendimiento agente propio, como facultad intrínseca del alma,

[29] E. Gilson, *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin:* AHDLMA 1 (1926-1927); L. d'Izzalini, o.c., p.103-104.

[30] C. G. III c.69. [31] C. G. III c.69-70.

[32] A esto dedica principalmente el P. D'Izzalini la obra citada.

el cual es una participación de la luz inteligible comunicada por Dios, pero que funciona abstrayendo los inteligibles de las cosas mismas. Al mismo tiempo se va alejando cada vez más de todo cuanto signifique una iluminación directa de Dios en el conocimiento humano, o una visión de las cosas en las «razones eternas». Queda excluida toda iluminación de Dios, bien sea directa o indirecta a través de los ángeles. Por último, solamente quedará Dios, como fuente primera del ser y del conocer, y la participación de su luz intelectual por el entendimiento humano, que depende de Dios en cuanto al ser y en cuanto a la operación.

Esta modificación en la teoría de la iluminación afectará también al concepto de los primeros principios y de la sindéresis como hábito de ellos. Más adelante examinaremos estos temas en particular. Por ahora baste indicar que un espíritu tan amplio y abierto como el de Santo Tomás no podía substraerse a la ley del progreso, evolución que va unida a la adquisición de nuevos elementos con que se enriquece su acervo intelectual. En sus primeras obras se revela desde el primer momento un pensamiento nuevo y vigoroso, pero todavía en formación, que se mantiene dentro de los moldes de la escolástica albertina. Pero, sobre todo a partir de su estancia en Italia, su pensamiento deja apreciar una nueva modalidad, dando mayor cabida al aristotelismo, al mismo tiempo que retorna más intensamente a San Agustín, depurado de las adherencias musulmanas o judaicas con que lo habían mixtificado algunas ramas de la escolástica anterior. Santo Tomás vuelve una y otra vez sobre muchos temas a lo largo de su vida, y siempre puede apreciarse en ellos un progresivo y positivo enriquecimiento.

5. **Filosofía y teología.** El problema de las relaciones entre la razón y la fe, que hemos visto atravesar a lo largo de toda la Edad Media, llega en Santo Tomás a su punto culminante, y también a su solución, no sólo teórica, sino sobre todo práctica.

El problema de la teología como ciencia venía preocupando en las escuelas desde principios del siglo XIII. Cuando Santo Tomás entra en escena, estaba planteado con un carácter agudo e insoslayable. Por una parte, la doctrina del cristianismo, que después de una larga elaboración de muchos siglos intentaba estructurarse en una teología. Por otra, la recuperación efectiva de la filosofía griega a través de las versiones. Por vez primera el cristianismo occidental se encontraba frente a fren-

te con un conjunto sistemático de filosofía. Era preciso demarcar con exactitud los límites y las relaciones mutuas entre los campos de la razón y de la fe. Teóricamente, la actitud de Santo Tomás es idéntica a la que hemos visto en su maestro San Alberto. Aceptación de los dos términos de la cuestión—filosofía y dogma cristiano—y, a la vez, armonía y conciliación entre ambos.

Santo Tomás comienza distinguiendo, para terminar armonizando. Antes de establecer las posibles relaciones entre ellos, es preciso definir claramente el carácter de los elementos que intervienen en la cuestión. Santo Tomás es ante todo un pensador cristiano que acepta la enseñanza de la revelación y se somete a ella por la fe. Desde este punto de vista se sitúa para considerar las posibles relaciones entre la fe y la filosofía.

El fundamento de la distinción tomista entre los campos de la filosofía y la teología consiste en su neta distinción entre orden natural y sobrenatural. Son dos órdenes distintos, pero no opuestos ni contradictorios, sino que se complementan armónicamente. La gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. «Dona gratiarum hoc modo naturae adduntur, quod eam non tollunt sed magis perficiunt; unde lumen fidei quod nobis gratis infunditur non destruit lumen naturalis cognitionis nobis naturaliter inditum» [33].

En virtud de esto distingue Santo Tomás un doble orden de conocimiento: a) *Natural*, que procede del trabajo de las puras fuerzas de la razón humana. Su resultado es la filosofía, la cual es perfectamente válida dentro de su propio orden. Tiene sus leyes y métodos propios, con estricto valor demostrativo, que le confieren carácter de verdadera ciencia.

b) *Sobrenatural*, el cual no procede de la razón humana, sino de la revelación de Dios. Este conocimiento, aunque oscuro por naturaleza, nos descubre numerosas verdades, unas que, de suyo, están al alcance de la razón, y otras que exceden absolutamente sus límites, y que el creyente acepta por un acto de la virtud sobrenatural de la fe.

Ambos conocimientos, el de razón y el de fe, provienen, en último término, de una misma fuente, que es Dios. Por lo tanto, no puede haber entre ellos contradicción intrínseca, pues son distintas participaciones de una misma verdad, que no puede contradecirse a sí misma [34]. Pero ¿en qué relaciones estarán

[33] *In Boet. de Trin.* q.2 a.2c.

[34] «Nec absurdum videatur aliquibus, quod in Sapientiae divinae sententiis saecularibus quis utatur scientiis, cum ab eodem intellectu divino obiecta omnium scientiarum prodeant, a quo divinae Sapientiae veritates

ambos órdenes de conocimiento? Si nos fijamos solamente en la contraposición entre lo natural y lo sobrenatural, ciertamente que para un cristiano esas relaciones tienen que ser de subordinación de lo primero a lo segundo, ya que lo sobrenatural está por encima de lo natural. Pero con esto no está dicho todo. La revelación es completa en su orden. Y también la filosofía, de suyo, es autónoma en sus procedimientos racionales. Pero ambas pueden beneficiarse de una mutua colaboración. La revelación puede servir a la razón como orientadora; *negativamente*, para preservarla de incurrir en muchas errores; y *positivamente*, para indicarle el término a que debe llegar o del que no se debe apartar en determinados temas de pensamiento. No importa que esa orientación deba ser extrínseca, ya que un influjo intrínseco de la fe sobre la razón, o de la razón sobre la fe, equivaldría a destruirlas a las dos. Y, a su vez, la razón puede también servir a la fe, poniéndose a su servicio para ilustrar, aclarar, explicar y defender los misterios de la revelación. Esta colaboración armónica de la razón y la fe, o de la filosofía y la revelación, da por resultado una nueva figura de ciencia, típicamente cristiana, que es la teología.

c) La teología se beneficia a la vez de las aportaciones de la fe y de la filosofía. De la fe toma sus principios *(articuli fidei)*, que son indemostrables por la razón, y cuya certeza descansa en un motivo de orden sobrenatural, que es la revelación divina. «Articuli fidei, qui sunt principia huius scientiae ad cognitionem divinam... supponuntur in scientia nostra» [35]. O sea que, en último término, la certeza de la teología se apoya en el fundamento de la autoridad de Dios. Pero de la filosofía tomá sus procedimientos racionales, demostrativos, y se enriquece con la aportación de numerosos datos científicos, que no se encuentran en la revelación. Todo ello sirve a la teología para explicar, penetrar y profundizar en lo posible dentro de los datos que le proporciona la fe. «Utitur tamen sacra doctrine etiam ratione humana... ad manifestandum aliqua alia quaa traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei» [36].

El resultado es una ciencia que podríamos llamar *mixta;* pues, por una parte, sus principios no son evidentes ni demostrables para el teólogo, y por otra utiliza procedimientos ra-

emanent, cui omnes scientiae iuris deserviunt, a qua et humanitus acquisita procedunt» (GUILLERMO DE TOCCO, *Vita S. Thomae*, en *Acta Sanctorum*, [marzo 7] vol.21 c.3 n.15 p.661-662).

[35] *In Boet. de Trin.* q.2 a.2 ad 5

[36] *S. Th.* I q.1 a.8 ad 2.

cionales análogos a los de las ciencias humanas. Es decir, una ciencia en la cual se combina lo natural con lo sobrenatural, lo humano con lo divino, pero que se reduce a ciencia humana, pues sus conclusiones, obtenidas en virtud de un trabajo racional, pertenecen al orden humano [37].

De aquí procede la actitud de Santo Tomás ante la filosofía. Como cristiano, pone toda su confianza en la fe, garantizada por la autoridad de Dios. Mas no por esto adopta una actitud reservona y asustadiza frente a la razón. Conoce y proclama su limitación y sus deficiencias, de donde deduce la necesidad moral de la revelación para completarla en determinados órdenes [38]. Pero a la vez, como filósofo, concede a la razón amplio crédito en su propio campo, dando acogida, con espíritu de comprensión y de libertad, a todas cuantas aportaciones útiles pueden suministrarle las ciencias humanas.

Así, pues, en Santo Tomás hay dos teologías, específicamente distintas. Una la puramente racional, elaborada por la razón filosófica, y otra la cristiana, resultado de la colaboración ar-

[37] «In sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. *Primo*, ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei, quae necessaria sunt in fidei scientia, ut ea, quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse unum, et huiusmodi de Deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit. *Secundo*, ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei, sicut Augustinus in libris *De Trinitate* utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum Trinitatem. *Tertio*, ad resistendum his quae contra fidem dicuntur, sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria. Tamen utentes philosophia in sacra Scriptura possunt dupliciter errare. Uno modo utendo his quae sunt contra fidem, quae non sunt philosophiae, sed potius error vel abusus eius, sicut Origenes fecit. Alio modo, ut ea quae sunt fidei includantur sub metis philosophiae, ut si nihil aliquis credere velit nisi quod per philosophiam haberi potest, cum e converso philosophia sit ad metas fidei redigenda» (*In Boet. de Trin.* q.2 a.3). Cf. *Quodl.* 4 a.18.

[38] «Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret» (*S. Th.* I q.1 a1). «Sequerentur tamen tria inconvenientia, si huius veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur. Unum est, quod paucis hominibus Dei cognitio inesset... Quidam siquidem impediuntur, propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum... Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris... Quidam autem impediuntur pigritia... Sic ergo nonnisi cum magno labore studii ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest: quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiae, cuius tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum» (*C. G.* I 4). «Cognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam investigare naturam unius muscae; unde legitur quod unus philosophus fuit triginta annis in solitudinem ut cognosceret naturam apis» (*In Symb. Apost. expositio*, ed. Parm., XVI 135b).

mónica de la razón y de la fe [39]. Por una parte, clara distinción, por sus objetos formales, entre la teología filosófica y la teología cristiana. El objeto formal bajo el cual considera la teología cristiana sus objetos es la *revelación* [40]. Este objeto formal *(revelabile)* es el que confiere unidad a los múltiples objetos materiales que entran dentro del campo de la teología, sin necesidad de distinguir, en sentido platonizante, entre *ciencia* y *sabiduría.* Si Santo Tomás no la suprime, por lo menos atenúa grandemente esta distinción, que había contribuido no poco a retardar la verdadera solución del problema. A la objeción «sapientia contra scientiam dividitur; sed sapientia est divinorum; non ergo scientia», contesta: «sapientia non dividitur contra scientiam, *sicut oppositum contra oppositum*, sed quia se habet ex additione ad scientiam» [41]. Así, pues, el modo de considerar las cosas es específicamente distinto en el teólogo y en el filósofo por razón de los diversos objetos formales de sus ciencias respectivas [42].

La teología tiene verdadero valor de ciencia, en cuanto que parte de unos principios ciertos, de los cuales deduce conclusiones con todo el rigor de la lógica. Esos principios son los artículos de la fe, revelados por Dios [43]. Pero hay una dificul-

[39] «Theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur» *(S. Th.* I q.1 a.1 ad 2). «Los filósofos, siguiendo el orden del conocimiento natural, tratan de la ciencia de las criaturas antes de tratar de la ciencia divina... Pero los teólogos proceden a la inversa, de suerte que la consideración del Creador pasa antes de la de las criaturas» *(In Boet. de Trin.* prol.).

[40] *S. Th.* I q.1 a.3.

[41] *In Boet. de Trin.* q.2 a.2 ad 1.

[42] «Creaturarum consideratio pertinet ad theologos et ad philosophos, sed diversimode. Philosophi enim considerant creaturas secundum quod in *propria natura consistunt;* unde *proprias causas et passiones rerum inquirunt.* Sed theologus considerat creaturas secundum quod *a primo principio exierunt et in finem ultimum ordinantur, qui Deus est;* unde recte divina sapientia nominatur, quia *altissimam causam* considerat, quae Deus est» (II *Sent.* prol.). Quizá no estaría de más tener en cuenta esta distinción cuando se trata de distinguir las «ciencias» de la «filosofía». Los que la admiten, asignan a las «ciencias» la investigación de las causas próximas o inmediatas, y a la «filosofía», la de las causas «altísimas» y últimas. Claramente se ve que, en este sentido, se restringe la amplitud de la filosofía a una de sus partes, que es precisamente la teología. Hay otras muchas partes de la filosofía que son perfectamente científicas, sin necesidad de remontarse tan arriba.

[43] «Nos enim imperfecte cognoscimus id quod ipse perfectissime cognoscit; et sicut scientia subalternata a superiori supponit aliqua, et per illa tamquam per principia procedit, sic theologia articulos fidei qui infallibiliter sunt probati in scientia Dei, supponit, et eis credit, et per istud procedit ad probandum ulterius illa quae ex articulis sequuntur. Est ergo theologia scientia quasi-subalternata divinae scientiae, a qua accipit principia sua» *(In Sent.* prol. a.3 sol.2).

tad. Esos principios *(articuli fidei)* no son evidentes para nosotros. Por lo tanto, tampoco podrán ser evidentes las conclusiones, con lo cual se destruye la certeza propia de la ciencia. Santo Tomás la resuelve aplicando la doctrina de la subalternación de las ciencias. Ciertamente que esos principios no son evidentes para nosotros, que solamente los aceptamos en virtud de la fe. Pero son evidentes en sí mismos, para la ciencia de Dios y de los bienaventurados. Y así, nuestra ciencia teológica es una ciencia *subalternada* a la ciencia de Dios y de los bienaventurados en el cielo [44]. De esta manera quedan distinguidas tres cosas: el hábito de fe, el hábito de ciencia teológica y el hábito de ciencia filosófica. Aunque la ciencia del teólogo no debe contentarse con las «conclusiones» que deduce de los principios, sino que debe esforzarse por conocer mejor y penetrar la misma doctrina revelada por Dios [45].

La teología es ciencia, en el sentido riguroso de la palabra. Pero por su objeto formal ocupa un lugar especial y aparte entre todas las ciencias humanas, aun cuando a veces coincida con ellas en su objeto material. Se distingue de la filosofía en que ésta construye su edificio científico de abajo arriba, simplemente a la luz de la pura razón, o a lo más bajo el influjo extrínseco y orientador de la revelación (filosofía cristiana); mientras que la teología procede de arriba abajo, con la razón guiada por la luz de la revelación y de la fe, aun en los casos en que coincide materialmente con la filosofía. Se distingue de la fe en que ésta es una virtud infusa sobrenatural, por la cual aceptamos sencillamente el testimonio de Dios tal como nos lo propone la autoridad infalible de la Iglesia, mientras que la teología parte de los datos de la fe, para proseguir adelante profundizando su contenido con ayuda de la razón y del instrumental subsidiario que le suministran las ciencias humanas. Se distingue del don superior de ciencia en que éste es un hábito infuso sobrenatural, mientras que la teología es un hábito natural, adquirido por el esfuerzo humano. Se distingue de la ciencia de Dios y de los bienaventurados en que ésta consiste en la visión directa, mientras que la teología solamente conoce sus objetos por medio de la fe.

[44] «Cum scientiae ratio consistat in hoc quod ex aliquibus notis aliqua ignotiora cognoscuntur, hoc autem in divinis contingat, constat quod de divinis potest esse scientia... Unde primo ipsa quae fide tenemus sunt nobis quasi prima principia in hac scientia, et alia sunt quasi conclusiones» *(In Boet. de Trint.* q.2 a.2c).

[45] «In hac doctrina non acquiritur habitus fidei, qui est quasi habitus principiorum, sed accipitur habitus eorum quae ex eis deducuntur» (I *Sent.* prol. a.3 sol.2 ad 3). P. GAGNEBET, *La nature de la théologie spéculative:* Rev. Thom. 44 (1938) 71-80.

Con lo cual es fácil entender las funciones que Santo Tomás atribuye a la razón en teología. 1.º Demostración racional, con todo rigor científico, de los *preambula fidei* (existencia y unidad de Dios, inmortalidad del alma, etc.). 2.º Función declarativa y explicativa de los artículos de la fe, no para penetrar los misterios en sí mismos, sino para hacerlos inteligibles, en cuanto cabe, a la razón humana, utilizando en gran escala el procedimiento de la analogía. 3.º Función deductiva, desentrañando los datos de la fe y deduciendo conclusiones conforme a las reglas de la dialéctica, cuyo resultado es la típica conclusión teológica, que proviene de una premisa mayor de fe y una menor de razón, pero cuyo valor es estrictamente racional, pues la conclusión sigue siempre la peor parte. 4.º Función ordenadora y sistematizadora. 5.º Función defensiva, no para demostrar intrínsecamente las verdades de la fe, sino para deshacer los argumentos contrarios, o al menos para hacer ver que no son concluyentes a la luz de la pura razón.

6. **Orden del sistema tomista.** En el neoplatonismo, la pluralidad procede de la unidad; el movimiento, de la inmovilidad; lo imperfecto, de lo perfecto; el mundo, de Dios. Por esto el orden de exposición de todo sistema de tipo neoplatónico tiene que comenzar de arriba abajo, de lo Uno a lo múltiple, de lo Perfecto a lo imperfecto, de Dios al mundo.

En cambio, en el aristotelismo, el orden es inverso. Lo primero que perciben los sentidos y la inteligencia son los seres múltiples y móviles de este mundo. De su movimiento se deduce que hay una causa que lo produce. Por esto el orden aristotélico procede de abajo arriba. Hay que comenzar por los seres del mundo sensible, para llegar a concluir la existencia de Dios. Y así, el orden de las ciencias será ascendente, hasta llegar a la suprema de todas, que es la teología, la cual versa sobre Dios, causa del movimiento del mundo, aunque no su causa eficiente, pues el mundo en Aristóteles es eterno como Dios.

También la teología cristiana procede de arriba abajo. La fe le suministra sus principios, uno de los cuales es precisamente la existencia de Dios, creador del mundo con todos sus seres. Si el tomismo fuese un sistema puramente aristotélico, en ese caso su orden estructural sería también de abajo arriba. Pero no es así, sino que se trata de un sistema en que Dios no es, como en Aristóteles, simplemente causa inconsciente del movimiento del mundo, sino también la causa suprema eficiente, creadora de todos los seres, y la fuente primera de la vida, de la verdad y de la inteligibilidad. Por esto, una exposición

del sistema tomista tiene que comenzar lo más pronto posible por dar una noción de Dios y una demostración de su existencia, sin lo cual todas las demás nociones quedan incompletas y como colgadas en espera de la demostración de la realidad fundamental de que todas ellas dependen.

No es necesario advertir que en una obra como la presente, de carácter general, no es posible abordar una exposición amplia y suficiente del pensamiento tomista. Aun prescindiendo de su inmensa labor como teólogo, que cae fuera de una historia de la filosofía, la forzosa limitación del espacio nos obligará a presentar solamente los temas más salientes de su sistema filosófico.

BIBLIOGRAFIA

Ediciones de obras completas

Roma 1570-1571, 18 vols. *(editio Piana)*; *Venecia* 1592-1594, 18 vols.; *Amberes* 1610-1612, 18 vols.; *París* 1660, 23 vols.; *Roma-Padua* 1666-1698; *Venecia* 1745-1760 y 1765-1788, 28 vols. (anotada por B. M. de Rubeis [Rossi]); *Parma* 1852-1872, 25 vols.; *París* 1871-1882, 34 vols. (L. Vivès); *Roma* 1882ss, 15 vols. y uno de Indices (1948) *(editio Leonina*, continuada desde 1967 con otros numerosos volúmenes).

Autenticidad y cronología

Grabmann, M., *Die echten Schriften des heil. Thomas von Aquin* (Münster 1920).
— *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, 2.ª ed.: Beiträge XXII 1-2 (Münster 1931, 3.ª ed. 1949).
Mandonnet, P., *Les écrits authentiques de St. Thomas d'Aquin* (Fribourg 1910, 2.ª ed. París 1922).
Synave, P., *Le catalogue officiel des oeuvres de S. Th.* Critique, origine, valeur: AHDLMA, III (1928) 25-103.
Walz, A., *Chronotaxis vitae et operum S. Thomae de Aquino:* Angelicum, 16 (1939) 463-447.
— *Thomas d'Aquin:* III. *Ecrits de S. Th.:* Dict. Théol. Cath. XV 635-649, 1946.

Repertorios bibliográficos

Bourke, V. J., *Thomistic Bibliography (1920-1940)* (St. Louis [U. S. A.] 1945).
Bulletin thomiste (Le Saulchoir, Etioles, París 1924ss).
Geyer, B., en *Ueberwegs Grundriss* II 743-757 (12 ed. Basel 1951).
Giacon, C., *Il pensiero cristiano con particolare riguardo alla Scolastica medievale:* Guide bibl. II. Filosofia 3 (Milán 1943).
Mandonnet, P.-Destrez, J., *Bibliographie thomiste* (Le Saulchoir, Kain, 1921).
Raeymaeker, L. de, *Introductio generalis ad philosophiam et ad thomismun* p.171-187 (Lovaina 1934).
Wyser, P., *Thomas von Aquin*, Bibl. Einführungen (Berna 13-14).
Rassegna de Letteratura Tomistica (director R. Iannarone, vols. I-VI, Nápoles 1966-1974) para la bibliografía reciente.

Léxicos

Bergomo, Petrus a, *Tabula aurea (Index universalis in omnia opera D. Thomae de Aquino)* (Bolonia 1475, Basilea 1478, Parma 1872).
Deferrari, R. J.; Barry, I; McGuiness, I, *A Lexicon of St. Thomas Aquinas* (Washington 1948-1949).
Schütz, L., *Thomas Lexikon* (Paderborn 1895, 2.ª ed.).

Introducciones generales

Bacic, A., *Introductio compendiosa in opera S. Thomae Aquinatis* (Roma 1925).
Bernard, A., *Introduction à la philosophie thomiste* (París 1954).
Berthia, *L'étude de la Somme Théologique de St. Th. d'Aquin* (Fribourg 1893, París 1905).
Bourke, V. J., *Introduction to the Works of St. Thomas Aquines* (Nueva York 1948).
Grabmann, M., *Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin* (Freiburg 1928). Trad. esp. Buenos Aires, Santa Catalina, 1942.
Chenu, M. D., *Introduction à l'étude de St. Thomas d'Aquin* (Montreal-París 1950).
Pègues, Th., *Initiation thomiste* (Toulouse-París 1921).
Peillaube, E., *Initiation à la philosophie de St. Thomas* (París 1926). Trad. esp. Bordoy Tonents, Barcelona.
Ramírez, S., *Introducción general a la trad. española de la Suma Teológica* (BAC, Madrid 1947; reed. 1975).
Rimaud, J., *Thomisme et méthode* (París 1950).
Weisheipl, J. A., *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought, and Work* (New York 1974).

Obras de carácter general

Ameal, J., *Santo Tomás de Aquino*. Trad. esp. P. Tomás Perancho, Madrid 1945.
Basabe, F., *Trayectoria sistemdtica del tomismo:* Rev. Filos. 10 Madrid, (1951) 840-868.
Chesterton, G. K., *St. Thomas Aquinas* (Londres 1933 y 1947). Trad. esp. H. Muñoz, Madrid 1934.
Copleston Fed., S. I. *El pensamiento de Sto. Tomás* (trad. E. C. Frost, México, F. C. E., 1960).
D'Arcy, M. C., *Thomas Aquinas* (Londres 1931).
De Bruyne, E., *St. Thomas d'Aquin. Le milieu, l'homme, la vision du monde* (Bruselas 1928).
Garrigou Lagrange, R., *Thomisme:* Dict. Théol. Cath., XV 823-1025 (trad. esp. *La síntesis tomista*, Buenos Aires, Desclée, 1947).
Gilson, E., *Le Thomisme* (París 1927, 3.ª ed.; 1944, 5.ª ed.). Trad. esp. Buenos Aires, Desclée, 1951.
González, Card. Z., *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás* (Manila 1864) 3 vols.
Grabmann, M., *Thomas von Aquin, Eine Einführung in seine Personlichkeit und Gedankenwelt* (Munich 1935, 6.ª ed.). Trad. esp. P. A. Menéndez Reigada (Salamanca 1918) y de S. Minguijón (Barcelona, Col. Labor, 1930, 1945).
— *Das Seelenleben des heiligen Th. von Aquin* (Munich 1924, Freiburg 1949).
Horvath, H., *La sintesi scientifica di S. Tommaso d'Aquino* (Torino 1932).
Hugon, E., *Les vingt-quatre thèses thomistes* (París 1922). Trad. esp. (Almagro 1921; Buenos Aires, Poblet, 1946).

HUIT, C., *Les éléments platoniciens de la doctrine de St. Thomas:* Rev. Thom. 19 (1911) 724-766.
MANSER, J. M., *Das Wesen des Thomismus* (Friburgo 1917, 1935 y 1949). Trad. esp. *La esencia del tomismo*, V. Yebra, Madrid 1947.
MARITAIN, J., *Le Docteur Angélique* (París 1930).
MINDÁN, M., *Santo Tomás de Aquino. Selección filosófica* (Madrid 1942).
OLGIATI, F., *L'anima di S. Tommaso* (Milán 1923).
PETITOT, L. H., *Saint Thomas d'Aquin* (París 1923). Trad. esp. Almagro 1924; Buenos Aires, C. E. P. A., 1941.
PRÜMMER, D., LAURENT, H., *Fontes vitae S. Thomae* (Toulouse 1912-1937).
ROLFES, E., *Die Philosophie von Thomas von Aquin* (Leipzig 1920).
SERTILLANGES, A. D., *S. Thomas d'Aquin* (París 1910, 1940) 2 vols. Trad. española J. L. Izquierdo (Buenos Aires, Desclée, 1946).
SIEWERTH *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (Einsiedeln 1959).
TOSO, A., *Tommaso d'Aquino e il suo tempo* (Roma 1941).
WALZ, A., *Thomas d'Aquin. Vie:* Dict. Théol. Cath. XV 618-63).
— *San Tommaso d'Aquino* (Roma 1945).
WÉBERT, J., *S. Th. d'Aquin. Le génie de l'ordre* (París 1934).
SPIAZZI, R., *San Tommaso d'Aquino* (Roma 1974).

CAPITULO XI

Santo Tomás: el Ser y los seres

1. EL SER.—El concepto de *ser* es fundamental, no sólo en el tomismo, sino en cualquier filosofía. El simple hecho de la existencia de los seres plantea a la inteligencia humana un conjunto de problemas gravísimos, en que basta ahondar un poco para sentir el escalofrío del misterio. Heidegger termina su conferencia *Was ist Metaphysik?*, preguntando: «¿Por qué existe algo, y no más bien nada?»—Si no existiera nada, ni Dios ni mundo, no habría problema del ser, porque no habría ni objeto de la cuestión ni siquiera sujeto para proponérsela. En caso de existir un solo Ser, a la manera como lo concebía Parménides, único, eterno, inmóvil, compacto, indiviso, indiferenciado (monismo absoluto), tampoco tendría por qué plantearse el problema de su multiplicación numérica en muchos individuos sustanciales distintos, ya que éstos, o no existirían, o a lo sumo serían puras apariencias o «divisiones» internas dentro de un solo y mismo ser único.

Pero una filosofía realista debe atenerse a los hechos. Y el hecho es que existe algo, y no solamente *un Ser*, sino que la cuestión se complica porque existen *muchos seres*, y por añadidura sumamente variados y distintos entre sí, no sólo numérica, sino también específicamente. Este pluralismo de *los seres* es lo que dificulta extraordinariamente el problema. Es necesario responder no solamente a la pregunta «¿Por qué existe algo

y no más bien nada?», sino además al hecho de la pluralidad de los seres, de su producción y multiplicación en individuos y de la relación entre la unidad y la pluralidad. Es decir, que tenemos que dar razón de la naturaleza del ser, del origen, multiplicidad y variedad de los seres finitos y, a la vez, de su coexistencia con la de Dios, ser infinito, eterno, perfectísimo, inmóvil, causa de todos los seres múltiples, particulares, móviles y contingentes del mundo, que empiezan a ser, existen un poco de tiempo y en su mayor parte vuelven otra vez al no-ser.

Monismo y pluralismo son los dos grandes polos entre los que ha oscilado siempre la inteligencia humana en el problema del ser. No podemos percibir directamente el Ser uno e infinito, que es Dios, sino los seres múltiples, plurales y móviles del mundo, que son los que vemos y sentimos, siendo nosotros mismos uno de ellos y experimentando en nosotros sus caracteres de finitud, contingencia, composición y movilidad. Al abrirse nuestro conocimiento al exterior, tampoco percibimos directamente *el ser,* sino *los seres.*

Al abordar el problema del ser se corre un doble peligro. Por una parte, el de acentuar la unidad, lo común, lo indiferenciado, lo inmóvil; y por otra, el de exagerar la multiplicidad, la diversidad y la movilidad. Las fórmulas de Parménides se aplican bien a un concepto de ser eterno, necesario, estático, inmóvil, compacto e indiferenciado. Pero no a la realidad de un mundo en que, sobre una cierta unidad, prevalecen la pluralidad, la diversidad y la movilidad. Responden a un concepto abstracto del ser, en que se hace resaltar lo común, lo unívoco, lo indiferenciado, con detrimento de otros caracteres completamente diferentes. Otras fórmulas, como las de Plotino y los neoplatónicos, subrayan fuertemente el acto y la univocidad, y, en cambio, atenúan o casi llegan a suprimir la diversidad, la movilidad y la potencialidad.

Para obtener un concepto exacto y real del ser, es necesario equilibrar armónicamente ambos aspectos. Así, Aristóteles y Santo Tomás, por una parte, mantienen lo que en el ser hay de unidad y de común. Pero a la vez tienen en cuenta la realidad de un mundo plural, variadísimo, diferenciado, dinámico, cuyos seres se hallan en continuo movimiento. Tienen del ser, no un concepto unívoco, sino análogo, salvando la suficiente unidad, pero subrayando al mismo tiempo la diversidad entre los seres y haciendo resaltar a la vez la pluralidad, la movilidad y la contingencia. El reconocimiento de la existencia de Dios, acto puro, simplicísimo, eterno, perfectísimo e inmóvil, no es obstáculo para reconocer al mismo tiempo la de un mundo

en cuyos seres, además del acto, existe también la potencia y cuya composición ontológica da razón de su contingencia y su movilidad. Tampoco es legítimo ni realista formular un concepto de ser con vistas a su aplicación inmediata a Dios, relegando a un plano secundario lo que corresponde a las criaturas del mundo sensible.

Existe el ser, y podemos conocerlo de varias maneras. Por los sentidos nos ponemos en comunicación con los seres reales, en su infinita multiplicidad y variedad, mediante los accidentes que impresionan nuestra sensibilidad. Por la inteligencia nos elevamos mucho más, llegando a un conocimiento científico mediante la elaboración de conceptos universales de esos mismos seres y penetrando en sus esencias. Podemos también elevarnos hasta el concepto mismo de ser, y esto de dos maneras. El ser es lo primero que aprehendemos con nuestra inteligencia. «Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens» [1]. Pero al principio lo percibimos tan sólo de una manera confusa, indiferenciada, sin distinguir los matices que diversifican a los seres entre sí. Este primer conocimiento es precientífico, común a todos los hombres, sabios o ignorantes. Pero es la base de todos nuestros conocimientos intelectuales.

Hay otro concepto del ser, al cual llega el entendimiento mediante la abstracción en su máximo grado, prescindiendo de todas las diferencias formales que distinguen y diversifican a los variadísimos seres particulares, considerando en ellos nada más que su razón de *ser*. De esta manera se obtiene el concepto universalísimo del ser en común, que es el objeto propio de la filosofía primera. Es un conocimiento científico, a base del cual formulamos las propiedades del ser en cuanto tal, aplicables, análogamente, a todos los seres. Así se formulan los transcendentales—*ens, unum, verum, bonum, aliquid*—, los primeros principios y las nociones generalísimas que determinan inmediatamente el concepto de ser—acto y potencia, esencia y existencia, sustancia y accidentes, causa y efecto, etc.

Pero este concepto del ser, en común y en abstracto, no basta por sí solo para conocer la inmensa virtualidad que encierran los seres particulares. No existe un solo ser, sino que existen múltiples seres, sumamente distintos entre sí, escalonados en una amplísima escala de perfección: Dios, ángeles, almas, hombres, animales, vegetales, minerales. No basta el simple concepto primario de ser que brota espontáneamente en la inteligencia a su primer contacto con la realidad. Ni siquiera

[1] *De ver.* q.1 a.1.

el comunísimo, abstraído científicamente por la filosofía primera, aunque en él se contiene virtual y analógicamente la infinita riqueza y diversidad de todos los seres reales. Sino que para conocerlos en sí mismos es necesario investigar su naturaleza en concreto, mediante las múltiples ciencias particulares, trabajando cada una en el campo que le corresponde, a la luz de los principios universalísimos de la filosofía primera, pero utilizando cada una los métodos apropiados a la realidad que trata de conocer. Así, las matemáticas estudian las relaciones y proporciones entre entidades cuantitativas; la física, los entes móviles; la biología, los seres vivientes; la teología, a Dios. «Quia unaquaeque harum scientiarum particularium circumscribit et accipit sibi aliquod determinatum genus entis, circumscribens illud et dividens ab aliis entibus, et de illo solo determinans. Negotiatur enim circa hoc genus entis quasi circa aliquod ens, sed non inquantum ens, sed hoc scilicet considerare de ente inquantum est ens, pertinet ad quamdam scientiam quae est alia praeter omnes scientias particulares» [2].

La simple adopción de un determinado punto de partida basta para definir los diversos tipos de filosofías. Todas las de corte idealista y neoplatonizante comienzan por un concepto generalísimo de Ser, que es a la vez la realidad primaria o el principio fontal de donde dimana la diversidad de los seres. Así Plotino (el Uno), Escoto Eriúgena (la Naturaleza), Spinoza (la Sustancia), Schelling (el Absoluto), Hegel (la Idea), Schopenhauer (la Voluntad), Bergson (la Vida), Carlos Marx (la Materia), etc. Al orden ideal de las deducciones racionales debe responder el orden real de las emanaciones o evoluciones de los seres a partir de un primer principio.

Pero una filosofía de orientación realista tiene que comenzar por no cargar el acento sobre *el Ser*, sino sobre *los seres*. En la realidad no existe el primero, sino los segundos. Nuestra percepción primaria no va del Ser a los seres, sino a la inversa, de los seres al Ser, en cualquiera de los dos sentidos en que podemos tomar esta palabra. Si se trata del concepto comunísimo de Ser, no es una percepción primaria, sino que es preciso elaborarlo por abstracción conforme a los procedimientos de la filosofía primera. Y si se trata del Ser ontológico trascendente (Dios), objeto de la teología, tampoco lo podemos percibir de una manera intuitiva e inmediata, sino ascendiendo a través de las cualidades de los seres múltiples móviles y contingentes del mundo. Es decir, que el Ser en ninguno de estos dos sentidos puede servir como punto de partida para la filo-

[2] XI *Met.* lect.7 n.2248.

sofía. Ni el uno ni el otro son conceptos primarios, sino que tenemos que adquirirlos y elaborarlos mediante el trabajo intelectual en dos ramas distintas de la ciencia. El primero será una adquisición valiosísima, que nos suministrará nociones indispensables para el desarrollo de todas las ciencias particulares. Y el segundo será a la vez la base y la cúpula de todo el edificio filosófico, en cuanto que es también el primer principio y el último fin de toda la realidad de los seres del mundo. Pero a cada uno de ellos se llega a su debido tiempo, en la ciencia que les corresponde, sin necesidad de precipitar las etapas, tomando como puntos de partida lo que son más bien términos de investigaciones realizadas en el campo de sus ciencias respectivas. Sólo armonizando equilibradamente lo abstracto y lo concreto, la unidad y la pluralidad, la diversidad y la semejanza, lo necesario y lo contingente, abriendo las ventanas de nuestras facultades cognoscitivas hacia las cosas como son en sí mismas, es como podremos llegar a un conocimiento científico, exacto y objetivo de los seres, tal como son en la realidad. Y buen ejemplo de ello lo tenemos en la filosofía de Santo Tomás.

2. JERARQUIA DE LOS SERES.—La estructura del sistema tomista está basada en un profundo sentido de la pluralidad y variedad de los seres y, a la vez, de su unidad dentro de una ordenación jerárquica conforme a sus grados de perfección. Hay muchos seres y hay también muchos grados de perfección entre ellos. «Partes omnes Universi perfectionem a Deo consequuntur non aequaliter, sed secundum suum modum unumquodque»[3]. El Santo se complace en numerosos lugares de sus obras en trazar panoramas generales del orden de los seres en el Universo, utilizando diversos criterios: por su simplicidad o su composición; por su grado de inmaterialidad; por su modo de moverse[4]; por su modo de emanación[5];

[3] IV *Sent.* d.44 q.1 a.2.

[4] *S. Th.* I q.18 a.3; q.78 a.1.

[5] «Principium autem huius intentionis hinc sumere oportet, quod, secundum diversitatem naturarum, diversus emanationis modus invenitur in rebus; et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat magis est intimum. In rebus enim omnibus *inanimata* corpora infimum locum tenent... Post inanimata vero corpora, proximum locum tenent *plantae*. Iam vero hic primus gradus vitae invenitur; nam *viventia* sunt quae seipsa movent ad agendum... Ultra plantarum vero vitam, altior gradus vitae invenitur, quae est secundum animam *sensitivam*... Est igitur supremus et perfectus gradus vitae, qui est secundum intellectum... Sed in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur; nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit; quia non est intelligere sine phantasmate... Perfectior igitur est intellectualis vita in

por la perfección de sus formas[6], etc. Tomando el criterio de la composición, podemos establecer la siguiente escala: 1.º Dios, ser viviente, subsistente, simplicísimo, acto puro. 2.º Angeles y almas humanas separadas, seres vivientes subsistentes, compuestos de acto y potencia, de esencia y existencia. 3.º Seres vivientes no subsistentes, compuestos de materia y forma (vegetativa, sensitiva, intelectiva). 4.º Seres no vivientes puramente corpóreos, compuestos de materia y forma. 5.º Accidentes.

De la conjugación armónica de la pluralidad y la unidad, en que toda la multitud y diversidad de los seres del Universo tiende a un mismo fin, resulta un orden maravilloso, en que el mundo en general y el hombre en particular, imitan, a su manera, la infinita belleza de Dios. «Homo ordinatur ad perfectionem universi ut essentialis pars ipsius»[7]. «Est multitudo rerum et distinctio ab intellectu divino excogitata et instituta in rebus ad hoc, quod diversimode divina bonitas a rebus crea-

angelis... Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse» (*C. G.* IV 11). Ibid., III 1.

[6] «Formae rerum sunt ordinatae et una addit super alteram in perfectione. Et hoc patet per Philosophum in V *Met.*, qui dicit quod definitiones et species rerum sunt sicut numeri, in quibus species multiplicantur per additionem unitatis» (*De spir. creat.* a.1 ad 9). «In actibus autem formarum, gradus quidam inveniuntur. Nam *materia prima* est in potentia primum ad formam *elementi;* sub forma vero elementi existens, est in potentia ad formam *mixti*, propter quod elementa sunt materia mixti; sub forma autem mixti considerata, est in potentia ad *animam vegetabilem;* nam talis corporis anima actus est. Itemque anima vegetabilis est in potentia ad *sensitivam*, sensitiva vero ad *intellectivam;* quod processus generationis ostendit; primo enim in generatione est foetus vivens vita plantae, postmodum vero vita animalis, demum vero vita hominis. Post hanc autem formam non invenitur in generabilibus et corruptibilibus posterior forma et dignior. Ultimus igitur generationis totius gradus est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Sunt ergo *elementa* propter corpora *mixta*, haec vero propter *viventia*, in quibus *plantae* sunt propter *animalia*, animalia propter *hominem;* homo enim est finis totius generationis» (*C. G.* III 22). «Quanto aliqua forma est perfectior, tanto magis supergreditur materiam corporalem; quod patet inducenti in diversis formarum ordinibus. Forma enim *elementi* non habet aliquam operationem nisi quae fit per qualitates activas et passivas... Forma autem corporis *mineralis* habet aliquam operationem excedentem qualitates activas et passivas... Ulterius autem anima *vegetabilis* habet operationem, cui quidem deserviunt qualitates activae et passivae organicae... Anima autem *sensitiva* ulterius habet operationem, ad quam nullo modo se extendunt qualitates activae et passivae... Perfectissima autem formarum, id est *anima humana*, quae est finis omnium formarum naturalium, habet operationem omnino excedentem materiam, quae non fit per organum corporale, scilicet intelligere» (*De spir. creat.* a.2). *Q. d. de anima* a.1; cf. a.13. «Perfectum enim naturaliter praecedit imperfectum, secundum Philosophum (*De cael.* II). Et Boethius dicit (*De cons.* X pros.10), quod natura a perfectis sumit exordium» (*De pot.* q.3 a.10; cf. a.11).

[7] *De pot.* q.5 a.10.

tis repraesentetur, et eam diverso gradu diversa participarent, ut sic ex ipso diversarum rerum ordine quaedam pulchritudo resultet in rebus, quae divinam Sapientiam commendarent»[8]. «Deus autem est perfectissimum agens. Suam igitur similitudinem in rebus creatis ad eum pertinebat inducere perfectissime, quantum naturae creatae convenit... Perfectius est igitur universum creaturarum, si sunt plures quam si esset unus tantum gradus rerum. Summo autem Bono competit facere quod melius est. Ergo conveniens ei fuit ut plures faceret creaturarum gradus»[9].

En sus primeras obras, hasta las cuestiones disputadas *De veritate*, Santo Tomás describe la jerarquía de los seres de una manera concatenada, al modo del seudo Dionisio. Lo supremo del inferior toca lo ínfimo del superior, tanto en el ser como en el conocer.[10]. Así tenemos en la cumbre de todas las cosas a Dios, fuente primera del ser y de la luz intelectual. Siguen después las inteligencias angélicas, que van descendiendo en perfección hasta empalmar con el entendimiento racional humano, el cual se encuentra situado como en los confines del mundo inteligible y el sensible. «Intellectus enim noster est medius inter substantias intelligibiles et res corporales»[11]. Debajo del hombre prosigue el escalonamiento de los seres en grados jerárquicos, hasta llegar al ínfimo, que es la materia prima.

Posteriormente, bajo el influjo creciente de Aristóteles, Santo Tomás acentúa cada vez más el carácter propio de cada naturaleza. Los seres son múltiples, y cada uno se distingue entitativamente de todos los demás, constituyendo un individuo con su esencia propia y distinta en cada uno. Hay grupos de individuos con caracteres semejantes. Pero cada uno de ellos tiene notas individuales y distintivas, exclusivamente suyas, dentro de los caracteres comunes que pueda tener con otros seres semejantes.

El fondo general es el esquema cósmico procedente de los

[8] *Comp. Theol.* c.102; *In de div. nom.* c.4 lect.4.

[9] *C. G.* II 45.

[10] *De ver.* q.16 a.1.

[11] IV *Sent.* d.50 q.1 a.1. «Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis; sicut quaedam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum, sicut ostrea quae sunt immobilia et solum tactum habent et terrae in modum plantarum affiguntur... corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum» (*C. G.* II 68).

griegos (Platón, Eudoxo, Calipo, Aristóteles, Ptolomeo), que, con más o menos variantes, consiste en un Universo compuesto por una serie de esferas astrales superpuestas, que van descendiendo hasta llegar a la Tierra, esférica e inmóvil, colocada en el centro del mundo. En este esquema se sitúan todos los seres, las inteligencias, las almas, los seres terrestres y los elementos.

Los neoplatónicos introdujeron en ese esquema tradicional una modificación muy importante, que es el concepto de emanación. Mientras que, en Aristóteles, Dios y el mundo eran dos cosas completamente distintas, ambas eternas, entre las cuales no existía más relación que la de un mundo cuyo movimiento dependía inicialmente de Dios como primer motor, que le comunicaba inconscientemente su impulso dinámico de atracción como bien supremo al cual tendía el primer móvil, los neoplatónicos, si bien mantienen el concepto de un Dios trascendente al mundo, lo conciben además como primera causa o primer principio del cual se derivaba toda la multiplicidad de los seres del Universo.

Este esquema dinámico del neoplatonismo lo recoge Santo Tomás a través del seudo Dionisio, corrigiéndolo conforme al concepto cristiano de la trascendencia de Dios y de la creación. Es un panorama cósmico, en que todos los seres y los acontecimientos históricos particulares quedan integrados dentro de un plan en cierto modo circular, en que todo sale de Dios como de su primer principio, y todo, de una manera o de otra, retorna a El como a su último fin. «In exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut a principio prodierunt» [12]. Todas las cosas salen de Dios, que es el ser supremo, eterno, trascendente, principio y causa eficiente creadora de todos los seres *(exitus)*. Y todas retornan a Dios como a su causa final, unas—ángeles y hombres—inmediatamente, y otras—seres materiales—por medio de su subordinación a las primeras *(reditus)*. Y el mismo Dios es el que gobierna con su providencia todo el desarrollo de los sucesos.

Este plan general aparece ya en el comentario a las *Sentencias*. «Cum enim sacrae doctrinae intentio sit circa divina, divinum autem sumitur secundum relationem ad Deum vel ut *principium* vel ut *finem*, consideratio huius doctrinae erit de

[12] I *Sent.* d.14 q.2 a.2. «Finem autem ultimum unaquaeque res per suam consequitur actionem, quam oportet dirigi ab eo qui principia rebus dedit per quae agunt» *(C. G.* III 1).

rebus secundum *quod exeunt a Deo ut a principio*, et secundum *quod referuntur in ipsum ut in finem*. Unde in prima parte determinat de rebus divinis secundum *exitum* a principio, in secunda secundum *reditum* in finem» [13]. La misma idea preside todo el desarrollo de la *Summa Theologiae*. «Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est *principium* rerum et *finis* earum, et specialiter rationalis creaturae, ad huius doctrinae expositionem intendentes: 1.° tractabimus de Deo, 2.° de motu rationalis creaturae in Deum, 3.° de Christo, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum» [14]. «Postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo et de his quae *processerunt* ex divina potestate secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de eius imagine, id est de homine secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens» [15]. «Manifestum est quod res ordinantur in Deum sicut in finem, non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quae ei accidunt pertinentia ad perfectionem; et etiam secundum propriam operationem quae pertinet ad perfectionem» [16]. Así, pues, el bien y la perfección de todas las cosas consiste precisamente en la tendencia a Dios como a su último fin [17].

Tenemos, pues, en Santo Tomás un sentido amplio y realista del ser, en que tienen cabida todas las variedades y matices de los seres, sin exagerar ninguna en detrimento de las

[13] I *Sent*. div.textus.
[14] *S. Th*. I q.2 prol.
[15] *S. Th*. II-II al principio.
[16] *C. G*. III 20.
[17] *C. G*. III 24. «In rebus potest considerari duplex ordo: unus secundum quod egrediuntur a principio; alius secundum quod ordinantur ad finem. Dispositio ergo pertinet ad illum ordinem quo res progrediuntur a principio: dicuntur enim aliqua disponi secundum quod in diversis gradibus collocantur a Deo, sicut artifex diversimode collocat partes sui artificii; unde dispositio ad artem pertinere videtur. Sed providentia importat illum ordinem qui est ad finem; et sic providentia differt ab arte divina et dispositione, quia ars divina dicitur respectu productionis rerum; sed dispositio respectu ordinis productorum; providentia autem dicit ordinem in finem artificiati... Ordo autem ad finem est fini propinquior quam ordo partium ad invicem, et quodammodo causa eius (*De veritate* q.5 a.1 ad 9).

Juan de Santo Tomás comenta de esta manera el orden de la *Summa Theologiae*: «Igitur Divus Thomas iuxta hanc triplicem considerationem *Dei causantis*, sc. ut *principium effectivum*, ut *beatitudo finalizans*, ut *salvator reparans*, divisit totam doctrinam *Summae Theologiae*, ut patet in initio secundae quaestionis huius primae partis. Et sic a Deo in se et in essendo, per Deum efficientem et finalizantem et salvantem, regreditur ad Deum ut fruendum in se ultima gloria resurrectionis, quod est plane aureum theologiae circulum complere, quem divina sancti Thomae Summa circumgyrat» (*Cursus Theologicus*, in *Summa D. Thomae* introd. t.1 [París 1883] p.191).

demás. Es un concepto del ser, a la vez, jerárquico y dinámico, en que se conjugan armoniosamente la unidad y la pluralidad, lo permanente y lo mudable, lo infinito y lo finito, lo necesario y lo contingente, lo abstracto y lo concreto. No se recluye Santo Tomás en un concepto de ser abstracto, comunísimo e indiferenciado, como si fuese la cumbre suprema del saber, sino que tiene siempre en cuenta la realidad concreta, en una visión panorámica del Universo en que cada cosa, desde las más altas hasta la más insignificante, tiene su puesto y su importancia dentro del plan divino de la creación. De esta manera aborda verdaderamente Santo Tomás el problema del ser *en toda su amplitud*, en el sentido fuerte de la palabra, no contentándose con limitarse al análisis de ningún existente concreto, sino integrándolos a todos—Dios, mundo y hombre—dentro del orden grandioso del ser [18].

A veces se pondera el carácter enciclopédico del saber de San Alberto Magno, contraponiéndolo al de Santo Tomás, que habría sido preferentemente teólogo. Pero basta dar una ligera ojeada al gigantesco conjunto del «corpus thomisticum» para ver que la inmensa curiosidad intelectual del Doctor Angélico no desmerecía en nada ante la de su maestro. En su magna enciclopedia entran todas las ciencias más variadas: lógicas, físicas, biológicas, matemáticas, teológicas, morales, jurídicas, políticas, escriturísticas, canónicas, etc., en el grado de perfección en que en su tiempo eran conocidas. Su actividad como teólogo no le impidió alternarla a lo largo de toda su vida con otra actividad paralela, comentando ampliamente casi todos los tratados del «corpus aristotelicum». Su temprana muerte hizo que no pudiera dejar terminada su *Summa Theologiae*. Pero lo mismo sucedió con sus comentarios a los *Parva naturalia* de Aristóteles, en que trabajaba al mismo tiempo en sus últimos años. Si dedicó preferentemente sus desvelos al estudio de Dios, no por eso desdeñó fijar su mirada de águila en las maravillas de los seres del mundo, en los cuales sabía escuchar los acentos con que cantan la gloria de su Creador. El Ser y los seres. Así es la realidad y así entendió la ciencia Santo Tomás.

[18] No hace falta aclarar que aludimos a M. Heidegger, el cual, después de prometer que, por vez primera en la historia, va a abordar el problema del ser en toda su amplitud, parece olvidarse en seguida de su promesa y se entretiene en prolijos análisis abstractos de un existente «concreto», capaz de interrogarse a sí mismo, es decir, del hombre, con lo cual la ontología queda reducida, escasamente, a los límites de una antropología.

3. LA ANALOGIA.—1) **Noción.** Santo Tomás insiste siempre en el carácter análogo del ser. Es una consecuencia inmediata de su concepto de la pluralidad y diversidad de los seres. No existe un solo ser, compacto, inmóvil, indiferenciado, como quería Parménides. Si así fuera, ese ser no sólo sería unívoco, sino mucho más, sería uno y único.

Ciertamente que todos los seres convienen en el *ser*. Todos ellos *son*. *Es* Dios, *es* el hombre y *es* la piedra. Pero ese común denominador—el *ser*—que obtenemos mentalmente por supresión de diferencias, no impide que los seres sean en la realidad múltiples y diversos, variadísimos y sumamente distintos entre sí. Todos ellos coinciden en algo: en *ser*. Pero todos se distinguen, no en algo, sino en mucho, y en mayor o menor grado conforme al puesto que les corresponde en la escala del ser.

Este es el fundamento de la analogía. Los seres convienen *en algo*, pero se diferencian *en mucho*. Por lo tanto, no hay un solo ser, ni tampoco el *ser* puede convenirles a todos de la misma manera y por igual. Hay muchos seres y muchas maneras de ser. Una es la manera del ser de Dios, otra la de las almas separadas, otra la del hombre y otra la de las piedras. Y en cada uno de esos grados hay a su vez otras múltiples diferencias particulares que diversifican a los individuos entre sí.

No basta, por lo tanto, fijarnos tan sólo en que las cosas *son*, sino que, si queremos proceder de una manera realista, tenemos además que fijarnos en *qué son* y *cómo son*. No es lo mismo ser como sustancia que como accidente. Ni es lo mismo el modo de ser de Dios que el de las criaturas. En virtud, pues, de la conveniencia en el ser y de la disconveniencia en los múltiples modos y maneras de ser, o de la pluralidad y variedad de los seres, es por lo que Santo Tomás establece el principio de la analogía. Aplicado especialmente a Dios y a su diferencia respecto de las criaturas, dirá Santo Tomás que son *secundum quid idem*, pero a la vez *simpliciter diversa*, y aun esto con distancia infinita.

Lo mismo, proporcionalmente, hay que decir de otros modos de ser; v. gr., como sustancia y como accidente, como causa y como efecto, etc. Con lo cual no peligra, ni mucho menos, la posibilidad de nuestro conocimiento de la realidad trascendente, y en concreto la de Dios, sino que se reduce a sus justos límites, igualmente alejados del univocismo, que por acentuar la identidad conduciría al panteísmo; y del equivocismo, que por exagerar la diversidad nos llevaría al agnosticismo.

La analogía es una de las nociones de aplicación más frecuente y variada en la filosofía tomista. Toda analogía implica

siempre alguna semejanza, un término común. Pero implica también alguna desemejanza; y por esto conviene precisar hasta dónde llega la semejanza y dónde comienza la disimilitud.

Hay tres clases de conceptos y de palabras: 1.º *Unívocas*, cuando una misma palabra se atribuye a diversos objetos, según una significación absolutamente idéntica. En este caso, la semejanza es completa. Hay identidad de palabra y del significado de la palabra. Así, la palabra *animal*, significando una sustancia viviente sensitiva, se aplica en un mismo sentido al caballo, al perro y al buey. 2.º *Equívocas*, cuando una misma palabra se aplica a diversos objetos con un significado completamente distinto. Hay identidad de palabra, pero diversidad absoluta de significado. Por ejemplo, la palabra *can*, aplicada a un animal y a una constelación; la palabra *alma*, aplicada al principio vital y a una pieza del violín. 3.º *Análogas*, cuando una misma palabra se aplica a distintos objetos, con un significado en parte idéntico y en parte diferente. Hay identidad de palabra, pero en parte identidad y en parte diversidad de significado. Así, pues, la analogía es algo intermedio entre la univocidad y la equivocidad, pero aproximándose más a la segunda. Las cosas son diferentes por los diversos modos de relación y, a la vez, idénticas en cuanto a aquello a que se refiere la relación. «In his vero quae praedicto modo dicuntur, idem nomen de diversis praedicatur secundum rationem partim eamdem, partim diversam. Diversam quidem quantum ad diversos modos relationis. Eamdem vero quantum ad id ad quod fit relatio» [19].

La analogía, en cuanto que es proporción, implica cuatro cosas: 1.º *Pluralidad*, porque nada es análogo respecto de sí mismo, sino por comparación a otros. 2.º *Semejanza*, porque tiene que haber algún término común de comparación. Es en lo que la analogía participa de la univocidad. 3.º *Desemejanza*, que es en lo que participa de la equivocidad. 4.º *Relación*, porque toda proporción es relación.

2) **División.** Toda proporción implica pluralidad y relación. Ahora bien, esta relación puede ser: *a)* o bien de muchos objetos en orden a un término único, o *b)* de varios objetos

[19] XI *Met.* lect.3 n.2197. «*Univocorum* est omnino eadem ratio; *aequivocorum* est omnino diversa ratio; in *analogicis* vero oportet quod nomen secundum unam significationem acceptum ponatur in definitione eiusdem nominis secundum alias significationes accepti, sicut *ens* de substantia dictum ponitur in definitione entis secundum quod de accidente dicitur, et *sanum* dictum de animali ponitur in definitione sani secundum quod dicitur de urina et de medicina; huius autem sani, quod est in animali, urina est significativa et medicina factiva» *(S. Th.* I q.13 a.10).

entre sí. En el primer caso tenemos la analogía de atribución o de proporción, y en el segundo, la de proporcionalidad. «Hay tres tipos fundamentales de analogía: uno de desigualdad, es decir, *secundum esse tantum et non secundum intentionem;* otro de atribución *ad unum vel ab uno*, que se desdobla en dos modos: de atribución por mera denominación extrínseca (=*secundum intentionem tantum et non secundum esse)* y de atribución por participación intrínseca y formal de la forma análoga del primer analogante en todos y cada uno de los analogados secundarios *(=secundum intentionem et secundum esse);* y otro tercero, de proporcionalidad de dos a dos o de muchos a muchos *(=duorum ad duo vel plurium ad plura)*, ya sea de proporcionalidad propia, ya de proporcionalidad metafórica, que siempre es *secundum intentionem et secundum esse*, aunque su modo propio de analogizar sea esencialmente distinto del de atribución intrínseca. Verdad es que, en gran número de casos, una misma realidad es susceptible de ambos modos: uno vertical (=ascendente o descendente: *ad unum vel ab uno)* y otro horizontal (=duorum ad duo vel plurium ad plura), como ocurre con la noción de ente dicho de la sustancia y del accidente o de Dios y de las criaturas; pero no siempre ni necesariamente»[20].

1) De atribución o de proporción. Vertical, ascendente o descendente *(ad unum vel ab uno)*.......	*a)*	Por mera denominación extrínseca *(secundum intentionem tantum et non secundum esse)*.
	b)	Por participación intrínseca y formal *(secundum intentionem et secundum esse)*.
2) De proporcionalidad. Horizontal *(duorum ad duo, vel plurium ad plura)*................	*a)*	Propia.
	b)	Metafórica.

4. ACTO Y POTENCIA.—El ser tiene dos determinaciones primarias e inmediatas[21]. Un ser existe en acto cuando tiene actualmente la existencia que le corresponde. O puede no existir en acto, sino en las causas eficientes capaces de producirlo y de darle la existencia actual.

La distinción de acto y potencia afecta a todos los seres. Son conceptos universalísimos, que pueden aplicarse a todas las realidades y que sirven para establecer una neta distinción

[20] S. Ramírez, O. P., *En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía:* Sapientia 8 (Buenos Aires 1953) n.29 p.191. Id., *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam:* La Ciencia Tomista, 13 (1921) 20-40; 195-214; 337-357; 14 (1922) 17-38. Id., *De analogia*, 4 vols. (Madrid 1970).

[21] «Materia et forma dividunt substantiam materialem, potentia autem et actus dividunt ens commune» *(C. G.* II 54).

entre Dios y los seres creados. Solamente hay un ser que es acto puro, sin mezcla de potencialidad, necesario y eterno, que es Dios. Todos los demás seres vienen al acto después de haber sido en potencia. Pero tampoco su acto es perfecto, pues aun cuando existen en acto, siempre les queda una raíz intrínseca e íntima de potencialidad, que les hace no tener el acto como propio e inseparable, sino como algo que les ha sobrevenido y que pueden perder, dejando de ser. Este fondo de potencialidad es también la raíz de su capacidad de cambio, de mutación y movimiento. Es decir, que, a diferencia de Dios, único ser cuya esencia es simple y siempre en acto, en todos los demás seres, aun en las llamadas sustancias simples, siempre queda un fondo de potencialidad y movimiento.

Los conceptos universalísimos de acto y potencia tienen múltiples aplicaciones a todas las ramas de la ciencia. De momento solamente señalaremos las que utilizaremos inmediatamente:

- Acto.........
  - Formal (de la forma).
    - sustancial.
    - accidental.
  - Entitativo (de la existencia).
- Potencia......
  - Activa.
  - Pasiva..............
    - De la materia respecto de la forma.
    - De la esencia completa (simple o compuesta de materia y forma) respecto de la existencia.

5. ESENCIA.—Esencia de una cosa es aquello que una cosa es y lo que se expresa por su definición. «Essentia significat quod quid est, sive quidditatem speciei». «Quod quid erat esse est id quod significat definitio. Definitio autem significat naturam speciei». «Essentia comprehendit in se ea quae cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis» [22]. La *naturaleza* es lo mismo que la esencia, pero se distingue de ella con distinción de razón, en cuanto que con ese nombre se designa la esencia en orden a la operación. La esencia se divide en:

- *Sustancial*....
  - *Simple*, infinita, increada, forma pura, acto puro: Dios.
  - *Compuesta*, finita, creada............
    - *Subsistente*, espiritual, formas puras: ángeles, almas separadas (compuesta de acto y potencia, esencia y existencia).
    - *No subsistente*, corpórea (compuesta de materia y forma).
- *Accidental*.

[22] VIII *Met.* lect.3 n.1710; *S. Th.* I q.3 a.3; III q.2 a.1.

Sólo la esencia de Dios es absolutamente simple, infinita e increada. Todas las demás esencias son creadas, finitas, contingentes y compuestas de alguna manera (de acto y potencia, de materia y forma)[23].

La esencia de los seres creados tiene razón de potencia y es determinable por dos actos, aunque en distinto orden y de distinta manera. *a)* Uno intrínseco, en el mismo orden de la esencia, que es el de la forma (sustancial o accidental). En los seres espirituales, como los ángeles, la forma es su esencia. Pero en los seres corpóreos, compuestos de materia y forma, la materia es el principio potencial, y la forma el actual, que determina la materia dándole el acto formal, con el cual la esencia queda constituida en especie y completa en el orden quidditativo. En este orden, la esencia queda completa, cerrada y terminada con la unión de sus dos principios esenciales e intrínsecos, que son la materia y la forma. La forma sustancial da la perfección y el complemento absoluto en el orden quidditativo, saturando, por decirlo así, la potencialidad de la materia, de suerte que ésta no puede ser actuada a la vez más que por una forma sustancial única, pues la forma constituye a la esencia en especie, y la especie es indivisible. Dentro del orden quidditativo y específico no cabe ningún otro acto determinante, fuera de la forma sustancial, afirmación que Santo Tomás repite insistentemente, como una de sus tesis más características frente a otras ramas de la escolástica de su tiempo. La forma determina a la materia, y de ambos principios resulta una esencia, sustancial o accidental, capaz de recibir su última perfección, que es el acto de la existencia. «Per formam enim substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse»[24].

Dentro también del orden esencial, la esencia, por razón de su forma, es determinada por dos modos intrínsecos y primarios que dan origen a su división en *sustancial* y *accidental*[25]. A la primera le corresponde el «esse» *in se*, y a la segunda el «esse» *in alio*. El ser sustancial es propiamente el *ente por sí*, el accidental es más bien *algo del ente*[26].

[23] *C. G.* II 54. [24] *C. G.* II 25.

[25] «Nihil potest esse medium inter substantiam et accidens; quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum esse et non esse in subiecto (*S Th.* I q.77 a.1 ad 5). «Illud autem proprie dicitur *esse*, quod habet ipsum esse, quasi in suo esse subsistens.

[26] Unde solae substantiae proprie et vere dicuntur *entia:* accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur quod accidens dicitur magis entis quam ens» (*S. Th.* I q.90 a.2c).

No se puede definir la esencia sustancial sino indicando expresamente que le corresponde el *esse in se*, ni la accidental sin decir que le corresponde el *esse in alio*. El *acto* de existir no especifica ni determina intrínsecamente la esencia. Puede abstraerse de la existencia actual, la cual no es intrínseca ni esencial a la esencia de los seres creados, sino sólo a la esencia divina. Lo que determina y especifica la esencia es su *modo de existir (in se*, sustancia; *in alio*, accidente). El acto de la existencia actual es separable en las esencias contingentes; pero lo que no es separable, ni en el concepto ni en la definición, son los dos modos—*in se* o *in alio*—que son precisamente lo que determina y distingue entre sí la esencia sustancial de la accidental. Así, una esencia sustancial se define: *ens cui competit esse in se;* y una esencia accidental: *id cui competit esse in alio*. En el caso de que esas esencias lleguen a existir en acto, solamente habrá que cambiar en la definición el hecho de poseer en acto la existencia, y así diríamos: *ens quo habet esse in se* o *ens quo habet esse in alio*. El concepto y la definición abstraen de la esencia concreta y de la *existencia* actual, pero no pueden abstraer del modo intrínseco de ser—*in se* o *in alio*— . Así dice Santo Tomás que el concepto presenta tan sólo la *quiddidad*, pero no el *esse* (existencia) del objeto [27].

b) Además del acto formal que la determina intrínsecamente, a la esencia le corresponde otro acto, intrínseco en Dios, pero extrínseco en todos los seres creados, que es el de la *existencia*. A la esencia, una vez completa en el orden quidditativo por la unión de sus dos principios esenciales intrínsecos—materia y forma—, no le falta más que una última perfección, que recibe de la causa eficiente, y es la existencia, la cual pone la esencia completa en acto, sacándola de las causas y poniéndola en el orden entitativo de la existencia actual.

Pero hay que tener en cuenta algunas cosas. La esencia no se determina ni se define sin más por el orden al acto de la existencia, sino por el *modo propio de existir* que le corresponde *(in se, in alio)*. «Non est de ratione eius quod est hoc aliquid quod sit ex materia et forma compositum (pues hay esencias simples, como los ángeles y las almas), sed solum quod *possit per se subsistere*» (es decir, esse *in se* et *per se*, que es su modo propio) [28]. Las esencias creadas son contingentes, y, por lo tanto, no pueden decir orden esencial ni trascendental a la existencia actual. Porque ese acto depende de la voluntad de una causa eficiente extrínseca: Dios en el caso de la creación, o las

[27] I *Sent.* d.19 q.3 a.1 ad 7. [28] *Q. d. de anima* a.1 ad 8.

causas eficientes creadas en el caso de la generación. La esencia se ordena a la existencia como potencia al acto, pero sólo como aptitud para recibirlo, en caso de que se lo lleguen a dar las causas eficientes. Y así, mientras que el *esse* formal, o el modo que la determina intrínsecamente, entra necesariamente en la definición de la esencia sustancial, en cambio el *esse* existencial solamente entra *in obliquo*, como accidente (predicable) o como connotado extrínseco, pero no necesariamente.

Por último, haremos notar que tanto las esencias simples como las compuestas, en el orden lógico y en el ontológico, hay que entenderlas en función del *todo*, comprendiendo siempre sus partes esenciales, que en las compuestas son materia y forma [29].

6. ESENCIA Y EXISTENCIA.—Tesis típica del tomismo es la famosa distinción real entre esencia y existencia, considerada como uno de los pilares fundamentales del sistema. No vamos a entrar aquí en una exposición detallada de su historia, ni tampoco en el desarrollo de las controversias a que ha dado lugar. Solamente nos interesa en este momento situarla en el conjunto del pensamiento de Santo Tomás y darle el sentido que en su mente tiene esa distinción.

La tesis, como tal, no es invención de Santo Tomás. Se encuentra ya en Alfarabí, en Avicena y Maimónides, de quienes pasa al Occidente. Santo Tomás pudo haberla tomado directamente de los filósofos musulmanes o de alguno de los autores contemporáneos que más o menos explícitamente la defendieron. Ante todo debemos determinar el sentido de los términos. En Santo Tomás, la palabra *esse* tiene varios significados, si bien en todos tiene sentido de *acto* contrapuesto de una manera o de otra a la esencia, la cual hace las veces de *potencia*. «Quidditas est sicut potentia, et suum esse adquisitum est sicut actus» [30]. «Esse comparatur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam» [31]. «Ubicumque inve-

[29] «Essentia non dicit formam tantum sed in compositis ex materia et forma dicit *totum*, et hoc etiam dicitur quidditas vel natura rei... Sed ista natura sic considerata, quamvis dicat compositum ex materia et forma, non tamen ex hac materia demonstrata, determinatis accidentibus substante, in qua individuatur forma; quia huiusmodi compositum dicit hoc nomen 'Socrates'. Haec autem materia demonstrata est sicut recipiens illam naturam communem» (I *Sent.* d.23 q.1 a.1). «*Particulare* significat compositum ex materia et forma demonstrata; sicut *universale* in substantiis compositis significat etiam compositum ex materia et forma non demonstrata, sic ut homo ex anima, et carne et osse, non tamen ex his carnibus, et ex his ossibus» (*De pot.* q.9 a.5 ad 1; cf. ad 13).

[30] II *Sent.* d.3 q.1 a.1. [31] *S. Th.* I q.3 a.4.

nitur aliquid quandoque in potentia, quandoque in actu, oportet esse aliquod principium per quod res illa sit in potentia» [32].

1) **El «esse» como acto formal.** El concepto de esencia, en un sentido amplísimo e indeterminado, viene a identificarse con el de ser. El concepto amplísimo e indeterminado de ser es común a todos los seres y necesita ser determinado, contraído por medio de diferencias, de las cuales resultan los géneros y las especies. Algo parecido sucede con el concepto comunísimo de esencia. En sí mismo considerado, no dice sino aquello que es una cosa *(quid)*. Mas para expresar las esencias en concreto es necesario determinarlo, contraerlo, por medio de diferencias genéricas y específicas que expresen las esencias de que se trata.

Ahora bien, hay dos clases de determinaciones o de actos, cada uno con funciones completamente distintas. Uno es el acto *formal*, que dan las formas sustanciales o accidentales. Y otro el acto *entitativo*, que da la existencia. En cuanto a las primeras, el primer resultado de la determinación que da la forma es la neta división de los seres o de las esencias en dos grandes apartados genéricos: ser *in se* (sustancia) y ser *in alio* (accidente). Hay formas sustanciales, a cuyas esencias corresponde ser *in se*, y formas accidentales, que les corresponde ser *in alio*. Pero, a su vez, dentro de cada uno de esos dos grandes géneros o modos de ser cabe todavía proseguir la determinación formal. Así, dentro de las sustancias o de las esencias sustanciales las tenemos: infinita y finitas, simples y compuestas, vivientes y no vivientes, racionales, sensitivas, vegetativas, etc.[33]

En el caso de las sustancias simples (Dios, ángeles), su esencia se identifica con su forma. Pero en las compuestas su esencia no es su forma sola, sino el compuesto o el todo resultante de la unión del principio determinante (forma) con el principio determinado (materia). Y así, la esencia en todos esos seres se distingue realmente de su forma o principio formal de determinación.

La expresión de Santo Tomás de que la *forma dat esse*, hay que entenderla, en primer lugar, en el sentido de acto formal, determinante, que da a las esencias su diferencia específica y las constituye en géneros y especies determinadas. «Principia essentialia alicuius speciei ordinantur non ad esse tantum, sed ad *esse huius speciei*. Licet igitur anima possit per se esse, non tamen potest in complemento suae speciei esse sine corpore» [34].

[32] *Q. d. de anima* a.2.
[33] *Q. d. de anima* a.1.
[34] *Q. d. de anima* a.1 ad 16.

«Anima singulis earum dat esse substantiale, secundum illum modum qui competit operationi ipsorum». «(Anima) secundum quod dat esse corpori, immediate dat esse substantiale et specificum omnibus partibus corporis» [35]. «Quod individuum compositum ex materia et forma habet quod substet accidenti, ex proprietate materiae. Unde et Boethius dicit: 'Forma simplex subiectum esse non potest'. Sed quod per se subsistat, habet ex proprietate suae formae, quae non advenit rei subsistenti, sed dat esse actuale materiae, ut sic individuum subsistere possit. Propter hoc ergo hypostasim attribuit materiae et *ousiosin*, sive subsistentiam formae; quia materia est principium substandi, et forma est principium subsistendi» [36].

La función de la forma en Santo Tomás tiene además otro sentido, en cuanto que determina la esencia y la hace apta para recibir el acto de la existencia. Lo indeterminado no puede existir, y la forma, sustancial o accidental, es la que determina la esencia para que pueda recibir el acto de la existencia que le corresponde. La existencia no puede recibirse sobre la esencia en general, sino sobre alguna esencia concreta, determinada y particular [37]. Por esto, la determinación que hace el *esse* formal de la esencia general e indeterminada es la preparación o la disposición previa y necesaria para poder recibir el *esse* en su segundo sentido, que es el *esse* existencial, o sea el acto de existir. Y así, cada cosa recibe su acto de existir acomodado a la categoría de su forma. «Primus autem effectus formae est esse. Nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio» [38]. «Id quod per se consequitur ad aliquid, non potest removeri ab eo, sicut ab homine non removetur quod sit animal; neque a numero quod sit par vel impar. Manifestum est autem quod esse per se consequitur formam; unumquodque enim habet esse secundum propriam formam; unde esse a forma nullo modo separari potest... Non enim separatur esse ab aliquo habente esse, nisi per hoc quod

[35] Ibid., a.9.

[36] *S. Th.*, I q.29 a.2 ad 1.

[37] Si el acto de la existencia pudiera recibirse sobre la *natura communis*, en ese caso solamente podría haber un solo individuo en cada especie. «Quidquid ergo est in se ad naturam communem pertinens, sub significatione essentiae continetur, non autem quidquid est in substantia particulari, ut huiusmodi. Si enim quidquid est in substantia particulari ad naturam communem pertineret, non posset esse distinctio inter substantias particulares eiusdem naturae». «Impossibile est autem in rerum natura esse speciem nisi in hoc individuo». «Homo enim communis est idem cum suo quod quid, logice loquendo» (VII *Met.* lect.11 n.1535-1536). *Q. d. de anima* a.17 ad 10.

[38] *S. Th.* I q.42 a.1 ad 1; *De pot.* q.4 a.2.

separatur forma ab eo; unde si id quod habet esse sit ipse forma, impossibile est quod esse separetur ab eo» [39].

Así, pues, la forma da a la esencia la determinación específica, y por esto cada cosa tiene el ser que le corresponde en conformidad con la mayor o menor nobleza de su forma, de suerte que el modo de ser sigue necesariamente a la forma. «Diversorum enim generum est diversus modus essendi, et nobilioris substantiae nobilius esse» [40].

2) **El esse existencial.** La palabra *esse* tiene en Santo Tomás otro sentido, también relacionado directamente con el binomio acto-potencia, pero esta vez en su significado entitativo de *existir*. El acto de la existencia es único y no les pertenece a las partes esenciales, sino al todo; de suerte que la unidad sustancial de un compuesto proviene de la unidad del *esse*, tanto formal como existencial o entitativo [41].

Cuestión largamente discutida ha sido la de la distinción real entre la esencia y la existencia, habiéndose llegado hasta negar que Santo Tomás la hubiera mantenido. Es suficiente un ligero recorrido por sus obras, en que a cada paso saltan expresiones en que la afirma con toda claridad, y no de cualquier modo, sino como pieza básica de su sistema [42].

[39] *Q. d. de anima* a.14.

[40] *C. G.* II 68. «Unaquaeque res habet proprium esse secundum rationem suae speciei; quorum enim est diversa ratio essendi, horum est diversa species» *(C. G.* II 94). «Forma dicitur principium essendi, quia est complementum substantiae cuius actus est esse» *(C. G.* II 54). «Omne esse est ab aliqua forma» *(S. Th.* I q.42 a.1 ad 1). «Hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sic ut actus potentiam... Et per hunc modum hoc esse ab illo esse distinguitur, inquantum est talis vel talis naturae» *(De pot.* q.7 a.21 ad 9). *De ver.* q.27 a.1 ad 3.

[41] «Est autem considerandum quod, si aliqua forma vel natura est quae non pertineat ad *esse personale* hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur illius personae simpliciter sed secundum quid; sicut esse album est esse Socratis, non inquantum est Socrates, sed inquantum est albus. Et huiusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi vel persona: aliud enim est esse quo Socrates est albus et quo Socrates est musicus. Sed *illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasim vel personam secundum se,* impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari» *(S. Th.* III q.17 a.2). «Esse ergo proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti» *(Quodl.* 9 a.3). «Quamvis enim genera et species non subsistant nisi in individuis quorum est esse» (I *Sent.* d.23 q.1 a.1). «Substantia completa est proprium susceptivum ipsius esse» *(C. G.* II 55). «Quia ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius; eius enim actus est esse, de quo possumus dicere quod sit; esse autem non dicitur de materia, sed de toto; unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id quod est» *(C. G.* II 54).

[42] «Invenitur enim in omnibus rebus natura entitatis, in quibusdam magis nobilis et in quibusdam minus; ita tamen quod *ipsarum rerum naturae*

En Santo Tomás confluyen varias corrientes, que todas conducen al mismo resultado, que es la distinción real entre esencia y existencia, como nota que distingue esencialmente a las criaturas de Dios: *a)* La Sagrada Escritura, con la distinción entre Dios creador y el mundo creado. *b)* Aristóteles, con su distinción de acto y potencia: solamente Dios es acto puro; todas las demás cosas están compuestas de acto y potencia. *c)* San Agustín, con su ejemplarismo: todas las cosas, antes de ser creadas por Dios, preexisten como ideas ejemplares en la mente divina. *d)* Boecio, con su distinción entre el *quod est* («esencia individua») y el *quo est* (forma universal, *quae dat esse)*. *e)* El *Liber de causis*, con su doctrina de las formas. *f)* Avicena y Maimónides.

La distinción real entre esencia y existencia, combinada con la teoría aristotélica del acto y la potencia y con el ejemplarismo agustiniano, da en Santo Tomás la de todos los caracteres que diversifican a Dios de las criaturas: Dios es acto puro; las criaturas son compuestas de acto y potencia. Dios tiene el ser por esencia; las criaturas lo tienen por participación. Dios tiene el ser necesariamente; las criaturas, contingentemente. En Dios el ser es esencial; en las criaturas, accidental. El ser de Dios es absolutamente simple; el de las criaturas, compuesto. En Dios todo es actual; en las criaturas siempre hay algo potencial, etc[43].

non sunt hoc ipsum esse quod habent: alias esse esset de intellectu cuiuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cuiuslibet rei possit intelligi etiam non intelligendo de ea an sit. Ergo oportet quod ab aliquo esse habeant et oportet devenire ad aliquid cuius natura sit ipsum esse» (II *Sent.* d.1 q.1 a.1). «Deus autem est ens per essentiam suam quia *est ipsum esse.* Omne autem aliud ens est *esse per participationem:* quia *ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum,* ut in primo ostensum est. Deus igitur est causa essendi omnibus aliis» *(C. G.* II 15). «Ostensum est autem quod Deus est suum esse subsistens. *Nihil igitur praeter Ipsum potest esse suum esse:* oportet igitur in omni substantia quae est praeter Ipsum, *aliud esse ipsam substantiam et aliud eius esse» (C. G.* II 52). Cf. II 22.42.52.53.54. «Nullum corpus est causa esse alicuius rei in quantum est esse, sed est causa eius quod est moveri ad esse, quod est fieri rei. *Esse autem cuiuslibet rei est esse participatum, cum non sit res aliqua praeter Deum suum esse,* ut supra (I 22; II 15) probatum est, et sic oportet quod ipse Deus, qui *est suum esse,* sit primo et per se causa omnis esse» *(C. G.* III 65).

[43] «Respondeo. Dicendum quod Deus non solum est sua essentia... sed etiam suum esse. Quod quidem multipliciter ostendi potest. Primo quidem, quia quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem; ... vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei: quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab es-

Santo Tomás no inventó la distinción real entre esencia y existencia, que venía ya formulada desde Alfarabí y Avicena. Pero la encuadra dentro de su sistema, dándole nueva fuerza y vigor y un alcance que quizá no tenía en su procedencia original, haciéndola piedra básica en su concepto del ser, como distinción fundamental entre Dios y las criaturas.

Tanto la esencia como la existencia pueden considerarse de varias maneras: en abstracto y en concreto, nominal o realmente, en el concepto o en la realidad. El *esse* puede tomarse en dos sentidos: «Uno modo, secundum quod est *copula verbalis* significans compositionem cuiuslibet enuntiationis, quam anima facit, unde hoc esse non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animae componentis et dividentis, et sic esse attribuitur omni ei de quo potest propositio formari, sive sit ens sive privatio entis; dicimus enim caecitatem esse. Alio modo ens dicitur actus entis inquantum est ens, idest quo denominatur aliquod *ens actu in rerum natura*»[44].

Todos admiten que en el concepto y en la definición, que expresan la esencia de una cosa, no está ni puede estar contenido el acto de la existencia. Si analizamos la noción de una esencia cualquiera, excepto la divina, vemos que puede pensarse sin que en ella esté contenida la existencia actual. La definición es esencial e intemporal y no está sujeta al cambio, a la sucesión, al tiempo, ni a la existencia actual. Expresa solamente la esencia en abstracto. Incluye el *esse* formal, que es lo que determina la esencia de una cosa, pero no el *esse* existencial. El *esse* formal, que responde a la pregunta *quid est*, es esencial,

sentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo: quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia... Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam» (*S. Th.* I q.3 a.4). «Hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse eius, quia esse subsistens non est esse creatum: unde contra rationem facti est, quod sit simpliciter infinitum» (*S. Th.* I q.7 a.2 ad 1). «Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est *ens per suam essentiam; omnia vero alia sunt entia per participationem.* Omne autem quod est per participationem causatur ab eo quod est per essentiam, sicut omne ignitum causatur ab igne» (*S. Th.* I q.61 a.1). Cf. I q.50 a.2; q.104 a.1. «Omne quod habet aliquid per participationem, reducitur in id quod habet illud per essentiam, sicut in principium et causam; sicut ferrum ignitum participat igneitatem ab eo quod est ignis per essentiam suam. Ostensum est autem supra quod *Deus est ipsum suum esse, unde esse convenit ei per suam essentiam, omnibus autem aliis convenit per participationem: non enim alicuius alterius essentia est suum esse, quia esse absolutum et per se subsistens non potest esse nisi unum.* Oportet igitur Deum esse causam existendi omnibus quae sunt» (*Comp. theol.* I c.68). *De pot.* q.7 a.2 ad 8 et 9; *Quodl.* 12 a.5.

[44] *Quodl.* 9 a.3.

entra en la razón y en la definición de la cosa y no se puede prescindir de él. Así, por ejemplo, no se puede definir una esencia sustancial sino expresando su modo propio de corresponderle la existencia, que es el *esse in se* (subsistencia); ni una esencia accidental sino expresando su modo de *esse in alio*. En cambio, el *esse* existencial, que responde a la pregunta *an sit*, no es esencial, sino contingente, y, por lo tanto, no es de razón ni de la esencia sustancial ni de la accidental. «Sed sciendum est quod aliquid participatur dupliciter. Uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur a creatura; id enim est de substantia rei quod cadit in eius definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia; unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est *an est* et *quid est*»[45]. Ya Aristóteles había dicho que «una cosa es *qué* es el hombre (esencia), y otra que *exista* un hombre (existencia)»[46].

Pero con esto no basta para situar debidamente el problema. No tratamos de una distinción conceptual, ni nominal, ni en abstracto, sino en concreto, en la realidad, en función del binomio potencia-acto, entendiendo por existencia el acto entitativo de la esencia, que la pone en el acto de existir. Y éste es el sentido que tiene la cuestión en Alfarabí, en Avicena y en Santo Tomás. Cuando se plantean la cuestión de la distinción entre Dios y las criaturas, no entienden por ella una distinción pu-

[45] *Quodl.* 2 q.2 a.3. En este sentido hay que entender la frase de Santo Tomás cuando dice: «licet ipsum esse non sit de ratione suppositi» (*Quodl.* 2 q.2 a.4 ad 2). La «ratio» es lo mismo que el concepto o la definición. La existencia actual no es de la razón del supuesto, pues no le compete *per se*, en virtud de que la esencia en los seres creados no se identifica con su existencia. Esto solamente sucede en Dios. Si se identificaran la esencia y la existencia en los seres creados, entonces serían inseparables y existirían necesariamente. El *esse* actual de la existencia no es de razón del supuesto y no entra en su definición, pues toda definición prescinde de la existencia y se fija solamente en la esencia en común, prescindiendo de que exista o no en concreto. El *esse*, en cuanto que responde a la pregunta *an sit*, no entra ni en la esencia ni en la definición del supuesto («ens non ponitur in definitione creaturae»). Porque la existencia actual *accidit supposito*, ya que éste no existe necesaria, sino contingentemente.

En cambio, el modo de existir sí es de razón del supuesto, o sea de la esencia sustancial individua, pues es la diferencia esencial que define y determina la sustancia, la cual es «ens cui competit esse *in se*», que es el modo propio, intrínseco y específico de toda sustancia. No puede definirse el supuesto, que es «individuum in genere substantiae», sino diciendo que es una esencia sustancial a la cual le *compete esse in se*. Ese modo de ser entra intrínsecamente en su esencia y no puede prescindirse de él ni en su concepto ni en su definición.

[46] τὸ δὲ τί ἐστιν ἄνθρωπος, καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπος ἄλλο (*Anal. Post.* 92b10).

ramente conceptual, sino real, y como criterio de ésta señalan expresamente el distinto modo de corresponder la existencia a esas esencias. Así, pues, debemos fijarnos un momento en la contraposición entre ser *necesario* y *contingente*, en lo cual consiste la clave del problema.

Comparando la esencia de Dios con la de las criaturas, tenemos un hecho que las diferencia claramente. Dios es un ser necesario y eterno. Existe, ha existido desde toda la eternidad, existirá siempre y no puede menos de existir. Es decir, que en Dios, ser necesario, se identifican la esencia y la existencia, tanto en el concepto como en la realidad. Es acto puro, su ser es su existir, su esencia es inseparable de su existencia. Dios tiene el ser por esencia, a diferencia de todos los demás seres, que lo tienen por participación. Esto es claro, y todos lo admiten.

Pero la discrepancia comienza en el caso de las criaturas. Ya hemos dicho que podemos concebir y definir sus esencias, prescindiendo de su existencia actual. Pero esta distinción conceptual, ¿es también real, ontológica? Para ello fijémonos en los caracteres del ser contingente. Tenemos un hecho que diferencia de Dios a todos los seres creados. Los ángeles, los hombres, los animales, los vegetales, las piedras que existen en este momento, son seres concretos, particulares, que poseen actualmente el acto de existir, o la existencia en acto. Pero la *tienen* después de haberla no tenido. Y la tienen, no como algo propio, sino pudiendo perderla o pudiendo dejar de existir en acto. Existen después de haber no existido. Y pueden dejar de existir después de haber existido [47]. Las esencias de los seres contingentes, tanto sustanciales como accidentales, pueden *tener* o *no tener* en acto la existencia o pueden perderla después de haberla tenido. Por consiguiente, en esos seres el acto de la existencia no se identifica con su esencia ni en el concepto ni en la realidad. Es algo extrínseco, que viene de fuera, y que

[47] «Unde angelus vel anima potest dici quidditas vel natura vel forma simplex, inquantum eorum quidditas non componitur ex diversis; sed tamen advenit ibi compositio horum duorum, scilicet *quidditatis et esse*» (II *Sent.* d.8 q.5 a.2). «Et quia, ut dictum est, intelligentiae quidditas est ipsamet intelligentia, ideo quidditas vel essentia eius est ipsum *quod* est ipsa, et esse suum receptum a Deo est id *quo* subsistit in rerum natura; et propter hoc a quibusdam huiusmodi substantiae dicuntur componi ex *quo* est et *quod* est, vel ex *quo* est et *essentia*, ut Boethius dicit (*De hebdom.* c.1). Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum; quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset» (*De ente et es.* c.5 n.5). «Ipsum igitur esse competit omnibus aliis a primo agente, per participationem quamdam. Quod autem competit alicui per participationem non est substantia eius. *Impossibile est igitur quod substantia alicuius entis, praeter agens primum, sit ipsum esse*» (C. G. II 52).

no tienen necesariamente, sino que lo reciben en virtud de la causa eficiente. *Habent esse*, pero no *sunt suum esse*. Tienen la existencia como de prestado, de manera contingente. Por esto el acto de la existencia solamente se predica de esos seres *in obliquo*. No eran y ahora son. Son, pero pueden no ser o dejar de ser. Es decir, que el hecho de poseer actualmente la existencia no anula su contingencia ni su potencialidad.

A esos seres concretos actuales, que antes *no eran* y que ahora *son*, les ha sobrevenido algo que antes no tenían y que ahora tienen, es decir, el acto de la existencia. Pero no la han recibido de suerte que se identifique con su esencia, pues, si así fuese, nunca ya podrían dejar de existir. La han recibido como algo sobreañadido y contingente, como una propiedad que ahora *tienen*, pero que pueden perder o dejar de tener. En este sentido dice Santo Tomás que en todos los seres, fuera de Dios, la existencia es un accidente, que no se identifica con su esencia (no accidente predicamental, sino predicable). «Esse est accidens, non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cuiuslibet substantiae; unde Deus, qui est sua actualitas, est suum esse»[48]. Por consiguiente, en las criaturas, esencia y existencia son dos cosas distintas, en el concepto y en la realidad[49].

[48] *Quodl.* 2 q.2 a.3 ad 2. «Unde, cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens; esse quod pertinet ad quaestionem *an est*, est accidens» (ibid., corp.). Cf. *Quodl.* 12 q.5 a.5.

[49] «Ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem: *nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse*... Quandocumque autem aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur; et ideo in qualibet creatura *est aliud ipsa creatura quae habet esse, et ipsum esse eius;* et hoc est quod Boethius dicit in libro *De hebdomadibus*, quod in omni eo quod est citra primum, aliud est esse et quod est» (*Quodl.* 2 q.2 a.3). «Omne igitur quod est post primum ens, *cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum*, per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud esse participatum» (*De spir. creat.* a.1: ed. Keeler, p.12). «Omne quod procedit a Deo in diversitate essentiae, deficit a simplicitate eius... Quaedam enim est quae habet esse completum in se, sicut homo et huiusmodi, et talis creatura ita deficit a simplicitate divina quod incidit in compositionem. Cum enim *in solo Deo esse suum sit sua quidditas*, oportet quod in qualibet creatura, vel in corporali vel in spirituali, inveniatur *quidditas vel natura sua, et esse suum*, quod est sibi acquisitum a Deo, cuius essentia est suum esse; et *ita componitur ex* esse, vel quo est, et quod est» (I *Sent.* d.8 q.5 a.1). «Tertia ratio est, quia illud quod esi per alterum, reducitur sicut in causam ad illud quod est per se. Unde st esset unus calor per se existens, oporteret ipsum esse causam omnium calidorum quae per modum participationis calorem habent. Est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse; quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens quod sit actus purus in quo nulla sit compositio. Unde oportet quod ab uno illo ente omnia alia sint, quaecumque *non sunt*

7. SUSTANCIA Y ACCIDENTES.—La esencia, considerada como potencia en orden a la existencia, tiene dos determinaciones primarias o dos diferencias intrínsecas, que dan origen a dos géneros distintos: sustancia y accidentes. A la esencia sustancial le corresponde el modo de *esse in se*, y a la accidental el modo de *esse in alio*. Y así se define la esencia sustancial: «Res cuius quidditati debetur esse non in alio» [50].

Tanto la sustancia como el accidente pueden considerarse en dos estados, potencial o actual, según que tengan o no el acto de la existencia. Pero la posesión del acto de la existencia no distingue ni añade nada esencial a la esencia ni al concepto de la sustancia o del accidente. «Esse autem, in quantum est esse non potest esse diversum; potest autem diversificari per aliquod quod est praeter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis» [51]. El subsistir, o la subsistencia, es el modo propio que corresponde a la sustancia [52].

A la sustancia le corresponde la función de *sustentar* como sujeto los accidentes, de donde viene su nombre *(sub-stare*, que equivale a la palabra griega *hypo-stasis)*. «Quamvis nihil subsistat nisi individua substantia, quae hypostasis dicitur; tamen non eadem ratione dicitur subsistere et substare; sed *subsistere* in quantum non est in alio; *substare* vero in quantum alia insunt ei. Unde si aliqua substantia esset quae per se existeret,

suum esse, sed habent esse per modum participationis. Haec est ratio Avicennae» *(De pot.* q.3 a.5 ad 3). «In tantum igitur intelligentia est composita in suo esse ex finito et infinito, inquantum natura intelligentiae dicitur secundum potentiam essendi, et ipsum esse quod recipit est finitum» *(In lib. de causis* lect.4).

[50] *De pot.* q.7 a.3 ad 4. «Substantiae nomen non significat hoc solum quod est per se esse: quia hoc quod est esse, non potest per se esse genus... Sed significat *essentiam cui competit sic esse*, id est *per se esse: quod tamen esse non est ipsa eius essentia*» *(S. Th.* I q.3 a.5 ad 1).

[51] *C. G.* II 52.

[52] «*Subsistere* autem dicit *determinatum modum essendi*, prout scilicet aliquid est *ens per se, non in alio*, sicut accidens, *substare* autem idem est quod sub alio poni. Inde patet quod esse dicit id quod est commune omnibus generibus (a la sustancia y a los accidentes), sed *subsistere* et *substare* id quod est proprium primo praedicamento (la sustancia) secundum duo, quae sibi conveniunt, quod scilicet sit *ens in se completum*, et iterum quod omnibus aliis substernatur accidentibus, scilicet quae in substantia esse habent» (I *Sent.* d.23 q.1 a.1c). «Subsistere duo dicit, esse et determinatum modum essendi, et esse simpliciter non est nisi individuorum» (I *Sent.* d.33 q.1 a.1 ad 2). «Subsistere dicitur aliquid inquantum est sub esse suo» (I *Sent.* d.23 q.1 a.1 ad 3). «Substantiae constitutivum non est negatio essendi in alio, neque substare accidentibus, sed subsistere in seipsa» *(C. G.* I 25). «Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur *subsistentia:* illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed *in se* existunt» *(S. Th.* I q.29 a.2). «Subsistere nihil aliud est quam *per se* existere. Quod ergo existit in alio, non subsistit» *(De pot.* q.9 a.l. obj.5; cf. resp. ad 5).

non tamen esset alicuius accidentis subiectum, posset proprie dici subsistentia, sed non substantia»[53]. Las divisiones de la sustancia son: infinita, finita; simple, compuesta; subsistente, no subsistente; espiritual, corpórea; completa, incompleta. Las de los accidentes corresponden a los nueve predicamentos.

8. EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACION.—1.º **El problema.** Si solamente existiera un ser (monismo), solamente existiría un individuo, y carecería de razón preguntar por la causa de la multiplicación numérica de los individuos sustanciales. Pero en el pluralismo, que admite la existencia de muchos seres individuales distintos unos de otros, se plantea necesariamente el problema del principio de individuación por el cual se constituyen, y que está íntimamente ligado al de su principio de producción[54].

Por una parte existe Dios, ser trascendente, único, simple, infinito, inmóvil, inmutable, perfectísimo, necesario, cuya esencia se identifica con su existencia *(ens a se)*, que existe desde toda la eternidad y que nunca podrá dejar de existir. Pero, además de Dios, existen otros muchos seres, cuya sola existencia plantea problemas muy difíciles a la filosofía. Su esencia, compuesta, finita, imperfecta, no se identifica con su existencia. Son entes *ab alio.* Su ser no es suyo propio ni lo tienen necesariamente por esencia, sino participado. Lo reciben de otro, del cual dependen. No han sido siempre, sino que empiezan a ser después de haber no sido, y dejarán de ser después de haber sido; o, si su existencia se continúa, necesitan estar sostenidos en ella por la intervención de una causa eficiente exterior. Estos seres individuales, contingentes, comienzan a ser de dos maneras: a) *por creación*, cuando toda su esencia sale de la nada y recibe el acto de la existencia; b) *por generación*, cuando su forma es sacada de la potencia de la materia por la acción de una causa eficiente creada.

Principio de individuación, en general, es aquello que hace posible o por lo cual se constituye un individuo. Individuo es toda entidad, sustancial o accidental, numéricamente distinta de las demás. Se define: «Quod est indivisum in se, et divisum a quolibet alio». «De ratione individui est quod sit in se indivi-

[53] *De pot.* q.9 a.1 ad 4.

[54] «Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem; universalia enim non habent esse in rerum natura ut universalia sunt, sed solum secundum quod sunt individuata» *(Q. d. de anima* a.1 ad 2). «Cum universalia non habeant aliquod esse nisi in anima, oportet quod quidquid in esse naturae producitur, producatur secundum hoc quod individuatur» (II *Sent.* d.17 q.2 a.2 ad 4).

sum, et ab aliis divisum ultima divisione»[55]. «Individuum est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum»[56].

El individuo puede considerarse de dos maneras: lógica y ontológicamente. Lógicamente, individuo se opone a universal (sustancias segundas); la naturaleza individua, a la naturaleza universal o en abstracto. Ontológicamente implica tres cosas: 1.º Ser un todo completo, en número y especie. 2.º Unidad numérica, o indivisión interna en cuanto a la razón de sustancia. 3.º Distinción e incomunicabilidad respecto de todos los demás sujetos o individuos sustanciales. No se trata de una unidad homogénea ni de una simple indivisión cuantitativa. Cualquier individuo físico puede constar de muchas partes integrales o cuantitativas. Se trata de la indivisión que significa un término más allá del cual se pierden los caracteres *esenciales*, propios de su naturaleza y de la especie a que pertenece. En un individuo pueden suprimirse sus partes integrales (pies, manos, orejas) o dividirlo en partes cuantitativas, sin que por eso se destruya. Pero queda destruido si pierde alguna de sus partes esenciales. Si se parte en dos un hombre o un perro, no resultan dos hombres ni dos perros, sino que ambos quedan destruidos esencialmente.

El individuo sustancial tiene distintos nombres: *substantia prima*, como contrapuesto a *substantia secunda* (universales); *hoc aliquid*, *suppositum* (traducción de la palabra griega *hypostasis*, lo que está debajo, y que equivale etimológicamente a *sub-stantia); persona*, cuando se trata de una sustancia individua o de un supuesto de naturaleza racional[57].

55 *In Boet. de Trin.* q.4 a.2 ad 3.

56 *S. Th.* I q.29 a.4. «De ratione individui duo sunt, scilicet quod sit ens actu vel in se vel in alio; et quod sit divisum ab aliis quae sunt vel possunt esse in eadem specie, in se indivisum existens (IV *Sent.* d.12 q.1 a.1 ad 3). «Est enim de ratione individui quod non possit in pluribus esse» (*S. Th.* III q.77 a.2; *De pot.* q.3 a.1 ad 12). «Sciendum est ergo quod individuum apud nos in duobus consistit. Est enim individuum in sensibilibus ipsum ultimum in genere substantiae, quod de nullo alio praedicatur; immo ipsum est prima substantia, secundum Philosophum in *Praed.*, et primum fundamentum omnium aliorum. Natura enim formae materialis, cum ipsa non possit esse hoc aliquid completum in specie cuius solum esse est incommunicabile, est communicabilis quantum est de ratione sua; sed est incommunicabilis solum ratione suppositi quod est aliquid completum in specie; quod cuilibet formae non convenit, ut dictum est» (*De principio individuationis*). P. Mandonnet lo considera apócrifo. Pero M. Grabmann, C. Ottaviano, A. Michelitsch y A. Walz admiten su autenticidad. Es una verdadera joya filosófica, conteniendo doctrina auténticamente tomista. Edición M. Spiazzi, O. P., *Divi Thomae Aquinatis opuscula philosophica* (Roma 1954) p.150b.

57 «*Hoc aliquid* proprie dicitur individuum in genere substantiae. Dicit enim Philosophus in *Praedicamentis*, quod primae substantiae indubitanter

2.º **Antecedentes históricos.** — 1) Los presocráticos.—La constitución de los individuos sustanciales, numéricamente distintos unos de otros, preocupó desde sus comienzos a los filósofos griegos, cuyas teorías repercuten fuertemente en la escolástica. Uno de los primeros temas con que se enfrentó audazmente la temprana especulación griega fue el de la contraposición entre *el Ser* y *los seres*, entre la unidad de la *Naturaleza (physis)* y la multiplicidad de los *individuos* (cosas). Pero, fuera de los eléatas, que adoptaron la posición del monismo absoluto (un solo ser, compacto e inmóvil, conocido por la razón; los individuos y el movimiento que perciben

hoc aliquid significant; secundae vero substantiae etsi videantur hoc aliquid significare, magis tamen significant quale quid. Individuum autem in genere substantiae non solum habet quod per se possit subsistere, sed quod sit aliquid completum in aliqua specie et genere substantiae» *(Q. d. de anima* a.1). «*Suppositum* supra principia speciei addit principia individuantia» *(Q. d. de anima* a.17 ad 10). «*Hypostasis* et *persona* addunt supra rationem essentiae principia individualia; neque sunt idem cum essentia in compositis ex materia et forma» *(S. Th.* I q.29 a.2 ad 3). «In rebus creatis non est idem *suppositum* quod sua natura, non idem est homo quod sua humanitas» *(S. Th.* I q.3 a.3 ad 2). «*Suppositum* autem est singulare in genere substantiae, quod dicitur *hypostasis* vel substantia prima» *(Quodl.* 2 q.2 a.4). «*Suppositum* importat maximam completionem» (III *Sent.* d.5 q.3 a.2). «*Hypostasis* significat substantiam particularem, non quocumque modo, sed prout est in suo complemento» *(S. Th.* III q.2 a.3 ad 2). «Nomen *personae* tamen est impositum ad significandum substantiam completam, in natura intellectuali subsistentem» (I *Sent.* d.23 q.1 a.2c). «In definitione *personae* ponuntur tria, scilicet: genus illius rei quod significatur nomine personae, dum dicitur substantia. Et differentia per quam contrahitur ad naturam determinatam, in qua ponitur res quae est persona, in hoc quod dicitur rationalis naturae. Et ponitur etiam aliquid pertinens ad intentionem illam, sub qua significat nomen personae rem suam, non enim significat substantiam rationalem absolute, sed secundum quod subintelligitur intentio particularis, et ideo dicitur individuae» (I *Sent.* d.25 q.1 a.1c). «Et quia naturae rerum creatarum individuantur per materiam quae subiicitur naturae speciei, inde est quod *individua* dicantur *subiecta*, vel supposita, vel hypostasis» *(S. Th.* I q.39 a.1 ad 3; *C. G.* IV 38 y 43). «*Persona* humana significat subsistens dictinctum in natura humana» *(De pot.* q.9 a.4). «Hoc nomen *persona* ponit specialem rationem ad proprietatem pertinentem ad dignitatem» (I *Sent.* d.23 q.1 a.1c). «Ad rationem *personae* exigitur ulterius quod sit totum completum» (III *Sent.* d.5 q.3 a.2 ad 3). «*Persona* nominat quod completum, subsistens vel existens in natura intellectuali» (III *Sent.* d.5 q.3 a.2). «Unde magis est divisio analogi quam generis. Sic ergo persona continetur quidem in genere substantiae, licet non ut species, sed ut specialem modum existendi determinans» *(De pot.* q.9 a.2 ad 6). «Substantia enim quae est *hypostasis*, propinquius se habet ad personam quam subsistentia; cum tamen persona dicat aliquid subiectum, sicut *substantia prima*, et non solum sicut subsistens ut subsistentia» (ibid., ad 8).

Al individuo concreto y singular contrapone Santo Tomás una ficción, que es el llamado «individuo vago» *(algún hombre)*, el cual sería el resultado de la unión de la esencia o de la naturaleza común con el modo de existir que corresponde a las esencias particulares: «Individuum vagum, ut *aliquis homo*, significat naturam communem cum determinato modo existendi, qui competit singularibus» *(S. Th.* I q.31 a.4).

los sentidos sólo son puras apariencias), todos los demás, de una manera o de otra, trataron de salvar el pluralismo.

Los pitagóricos fundamentaron la multiplicidad de los individuos en una interpretación onto-matemática de la naturaleza. Hay dos principios, el *ser (ápeiron)* y el *no-ser* (vacío). El vacío, al penetrar en el ser compacto por medio de la respiración cósmica, lo disgrega en porciones cuantitativas, cada una de las cuales es una *unidad*, un individuo distinto de todos los demás.

Al mismo tiempo o poco después daba Leucipo otra interpretación semejante. El ser, o la naturaleza, es la materia. La materia, disgregada por el vacío y agitada por el movimiento eterno, se descompone en innumerables *átomos*, homogéneos, aunque de diversas figuras, resultado de los choques de unos con otros; y de la agrupación de los átomos, al azar, resultan todas las cosas.

Más tarde Empédocles, para dar razón de la variedad de las cosas, propuso su teoría de las «cuatro raíces». No existe un solo principio, pues esto no daría razón de la diversidad de los seres, sino que existen cuatro: agua, aire, fuego, tierra, de cuya mezcla en distintas proporciones resulta la variedad de los seres. Un propósito semejante tienen las «homeomerías» de Anaxágoras.

2) PLATÓN. Platón no distinguió los dos aspectos de la cuestión, lógico y ontológico. Su cosmología depende de los pitagóricos y de los atomistas, y su ontología de Heráclito y Parménides, y se caracteriza por la contraposición de dos mundos: el de las ideas, formas o especies (εἶδος) subsistentes, unas e inmutables, que es el mundo de la verdadera realidad (ἀλήθεια), solamente perceptible por la razón (Parménides); y el de los seres físicos, móviles e impermanentes (Heráclito), que es el de la opinión (δόξα).

Las ideas son seres reales, eternos, subsistentes, perfectísimos, inmutables, numéricamente unos e intrínsecamente indivisibles. Fuera de ellas solamente existe la materia informe y el espacio vacío, los cuales tienen, como en los atomistas y en los pitagóricos, la función de disgregar y separar numérica y espacialmente los seres que brotan de la acción del Demiurgo.

El problema de la multiplicación de los individuos se plantea en Platón de la siguiente manera: ¿Cómo una idea, forma o especie común, ontológicamente existente, puede multiplicarse en individuos numéricamente distintos? Platón osciló entre dos soluciones, la *participación* (μέθεξις) y la *imitación* (μίμησις), sin quedar tranquilo con ninguna de ellas. La participación salva la realidad ontológica de los individuos del mundo físico, pero destruye la unidad de las ideas, las cuales no son multiplicables ni divisibles. La imitación salva la unidad de las ideas, pero no da razón de la realidad ontológica de los individuos, que consistiría tan sólo en lo que tienen de copias o imitaciones de las ideas, a cuya semejanza modela el Demiurgo la materia informe.

La idea, forma o especie es numéricamente una, participable o imitable, común ontológicamente a todos los individuos que re-

sultan de la multiplicación o disgregación realizada por la materia y el espacio vacío. Hay tantos individuos numéricamente distintos cuantas sean las participaciones o imitaciones recibidas en la materia. Pero todos los individuos pertenecientes a una especie tienen realmente una misma forma, ontológicamente idéntica, o por lo menos una misma imitación de la forma subsistente común.

En Platón, toda la realidad está concentrada en las ideas. La materia propiamente no tiene realidad. Los individuos se constituyen de materia y forma. Pero la forma es lo que da la especie y lo que constituye la esencia del individuo, pues la materia no entra en él más que como principio extrínseco de limitación y multiplicación. Lo que divide y separa es la materia, no la forma, que es una e idéntica en todos los individuos.

Asimismo, la unión de la materia y la forma es puramente extrínseca. La forma subsistente no se une intrínsecamente a la materia ni constituye con ella un todo sustancial. No brotan las formas de la potencialidad de la materia, sino que son solamente participaciones o imitaciones de realidades subsistentes y extrínsecas. De esta manera se constituyen los individuos, numéricamente distintos dentro de la misma especie, por la multiplicación realizada por la materia [58].

En la cosmología que expone en el *Timeo* hizo Platón una síntesis de las doctrinas de todos sus antecesores, combinándola con su propia teoría de las ideas. Da acogida al estatismo de los eléatas en los caracteres que atribuye a las ideas; al movilismo de Heráclito, en los que atribuye a los seres del mundo físico; al atomismo matemático de Filolao y Arquitas, y a los cuatro elementos de Empédocles. El resultado fue un hilemorfismo (formas-materia) combinado con un atomismo, en que los elementos estaban formados por átomos agrupados en formas geométricas, resultantes del acoplamiento de los triángulos fundamentales, de lo cual resultaban los elementos, y de éstos todas las demás cosas.

3) Aristóteles. Aristóteles adopta una posición diametralmente opuesta. Distingue dos maneras de considerar el individuo: una en el orden *lógico* (conceptual, abstracto) y otra en el *ontológico* (concreto).

En el orden lógico, *individuo* se opone a *universal*. El concepto universal se logra por abstracción o supresión de las diferencias específicas entre grupos de individuos semejantes. Del individuo se llega al universal. Y, a la inversa, el concepto de individuo se obtiene

[58] «Ponere diversitatem rerum propter diversitatem susceptivi tantum est opinio platonica, quae ponit unum ex parte formae et dualitatem ex parte materiae, ut tota diversitatis ratio ex materiali principio proveniat. Unde et unum et ens posuit univoce dici et unam significare naturam, sed secundum diversitatem susceptivorum rerum species diversificari» (*In Phys.* VII lect.7 n.11). «Ad octavum dicendum, quod secundum Platonicos causa huius quod intelligitur unum in multis, non est ex parte intellectus, sed ex parte rei» (*Q. d. de anima* a.3 ad 8). Cf. *De subst. sep.* c.1 n.4: ed. Perrier, p.125.

por contracción de conceptos o por adición de diferencias, procediendo de más a menos universal. Así, el proceso, en cualquiera de los dos sentidos, hacia arriba o hacia abajo, es: género, especie, individuo. Dentro de cada género lógico se dan muchas especies, y dentro de cada especie, muchos individuos. La línea descendente, de más a menos universal, la tenemos expresada en el árbol de Porfirio: *Substantia, Corpus, Vivens, Animatum, Animal, Rationale, Homo, Petrus.* Tanto hacia arriba como hacia abajo, nos movemos siempre en un orden de conceptos. Y así, los conceptos universales son predicables de muchos individuos. La abstracción procede de abajo arriba. La predicación, de arriba abajo. Las especies lógicas se dividen homogéneamente en individuos también lógicos [59].

Pero, en el aspecto ontológico, la cuestión se plantea de una manera muy distinta. Aristóteles modificó profundamente el concepto platónico de la constitución de los individuos. Suprimió el mundo de formas o especies separadas, participables o imitables, sustituyéndolo por una sola entidad real, trascendente, que es Dios, y a ese mundo se contrapone el mundo físico, cuyos seres particulares son también reales. Suprimió también el atomismo materialista de Leucipo y el geométrico de los pitagóricos. Pero conservó el concepto de los cuatro *elementos* de Empédocles.

Por lo tanto, el problema de la individuación, en sentido ontológico, no consiste en averiguar cómo una forma o especie única puede multiplicarse en muchos individuos numéricamente distintos, sino en determinar los principios intrínsecos y extrínsecos que intervienen en la constitución de un individuo sustancial concreto, numéricamente distinto de todos los demás. Para esto Aristóteles solamente disponía de dos cosas: 1.°, de su concepto de la materia prima, física, eterna y finita, de suyo puramente potencial e indeterminada, pero indefinidamente determinable; 2.°, de su concepto de las formas como principios determinantes, las cuales respondían a los cuatro elementos de Empédocles. Esas formas materiales elementales no vienen de fuera, sino que son eternas como la materia y son educidas de su misma potencialidad, no por creación, pues el mundo es eterno y Dios no tiene en esto intervención alguna, sino por generación, en virtud de la acción de las causas eficientes, las cuales ponen en acto lo que antes existía en potencia.

Con ello tendríamos cuatro órdenes o cuatro especies de sustancias individuas elementales (agua, aire, tierra y fuego), resultado de la determinación de una porción cuantitativa de materia por cada una de las cuatro formas elementales. Pero, como la sustancia corpórea está dotada del accidente de cantidad, es, por lo mismo, divisible en partes, cada una de las cuales constituye un individuo sustancial dentro de cada una de esas cuatro grandes especies corpóreas (agua, aire, tierra y fuego). Y así, con la divisibilidad de la materia

[59] «Sed secundum sententiam Aristotelis hoc est ab intellectu, scilicet quod intelligat unum in multis per abstractionem a principiis individuantibus... Sic ergo sua abstractione intellectus facit istam abstractionem universalem» *(Q. d. de anima* a.3 ad 8).

corpórea suplía Aristóteles su abandono del atomismo. Esas porciones cuantitativas de *materia formada* era lo que entraba en distintas proporciones en la composición de los *mixtos*, los cuales, a su vez, tenían una forma propia, resultado de la generación producida por las causas eficientes. Y así, cada individuo sustancial se componía de una porción cuantitativa de materia, informada por una forma sustancial de elemento o de mixto.

No participan los individuos de una forma única, sino que cada uno tiene su propia forma particular, numéricamente distinta, que actúa y determina su propia porción de materia, distinta por el accidente de cantidad[60]. En Aristóteles es correcto decir que el universal (lógico) sale de los individuos, pues de ellos se obtiene por abstracción. Pero no que los individuos ontológicos salen del universal, pues no existen formas ni especies universales a la manera como las entendía Platón. Y su constitutivo no es ni la materia sola ni la forma sola. Esos dos principios intrínsecos son necesarios simultáneamente, junto con la acción de las causas extrínsecas (eficiente y final), para constituir un individuo sustancial concreto y existente.

Expuestas por separado, las teorías platónica y aristotélica se comprenden fácilmente. Parten de principios distintos y llegan a conclusiones distintas. Pero cada una en su orden son perfectamente lógicas. Pero cuando, como en el neoplatonismo, se llega a una mezcla de principios y nociones pertenecientes a ambas teorías, el resultado es un conglomerado ininteligible, que ha dado fama, justamente, a esta cuestión de ser una de las más intrincadas de la filosofía.

4) Santo Tomás. Santo Tomás distingue también los dos aspectos—lógico y ontológico—en que puede considerarse el individuo, rechazando terminantemente el platonismo[61]. En el orden lógico se trata de conceptos abstractos. En el ontológico, de realidades concretas. Sólo existe y obra el singular. «Impossibile est autem in rerum natura esse speciem nisi in hoc individuo. Licet autem homo praeter singularia non sit in rerum natura»[62].

El individuo sustancial es un *todo*, que sólo puede concebirse en el orden lógico y producirse en el ontológico, con todas sus partes esenciales completas. Cada individuo tiene su materia y su forma, y ni la una ni la otra por separado son el término de la generación, sino que lo es el compuesto. «Neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur fieri; sed

[60] ὅσα ἀριθμῷ πολλὰ ὕλην ἔχει (*Met.* XII 8: 1074a32). Cf. *Met.* VII 8: 1034a58; XII 3: 1070a10-30; I 6 : 988a33.

[61] *C. G.* II 39. I *Met.* lect.10 n.158; III *Met.* lect.7 n.422; II *Phys.* lect.3 n.6 lect.15 n.283; III *De anima* lect.12 n.784; *S. Th.* I q.6 a.4c; q.66 a.2 ad 4; S. Ramírez, *La filosofía de Ortega y Gasset* (Barcelona 1958) p.197ss.

[62] VII *Met.* lect.11 n.1535-1536; *C. G.* II 54.55.

id quod fit est res subsistens»[63]. El individuo en potencia pasa a ser individuo en acto[64].

El principio de individuación no es unívoco, sino análogo. Hay individuos sustanciales y accidentales, si bien el individuo se dice por excelencia del singular en el género de sustancia. Por esto es necesario tener en cuenta la distinta naturaleza de los seres, pues hay tantas clases de individuos cuantas de sustancias, y, por lo mismo, habrá tantos principios de individuación cuantas clases haya de individuos sustanciales distintos.

Por esto, para comprender bien el problema, debemos fijarnos en la escala de los seres y en el constitutivo esencial de cada uno. A cada esencia distinta o a cada orden de esencias le corresponde un principio de individuación distinto, conforme a su naturaleza. No es posible aplicar un mismo criterio ni un mismo principio a todos los seres. No es lo mismo el principio de individuación en Dios que en las sustancias simples (ángeles, almas separadas) o en las sustancias corpóreas. La constitución y la multiplicación de los individuos, tanto numérica como específicamente, va en función de los principios constitutivos de sus esencias respectivas. Y así, el principio de individuación es aquello que hace posible el que existan sustancias o esencias concretas y particulares.

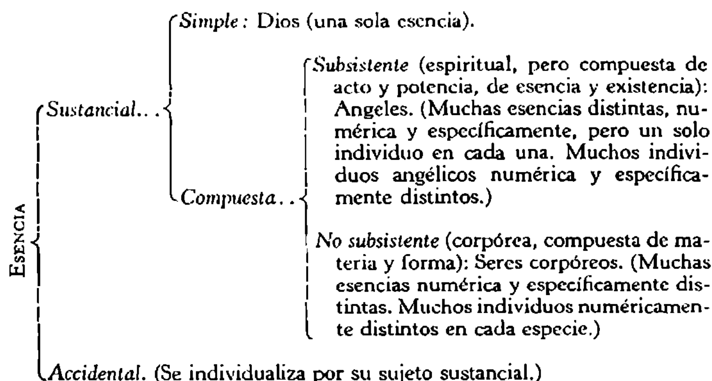
Una esencia absolutamente simple, como la divina, es única y no puede multiplicarse en individuos (hablamos en este momento en sentido filosófico). Las esencias angélicas, que carecen de materia, pero no se identifican con su existencia, pueden multiplicarse a la vez en especie y número, pero no en individuos distintos dentro de la misma especie[65]. En cambio, las esencias de los seres corpóreos pueden multiplicarse en muchas especies, y a la vez numéricamente en individuos dis-

[63] *De pot.* q.3 a.1 ad 12; q.9 a.5 ad 13. «Determinatio corporis et animae est praeter rationem speciei, et accidit homini in quantum est homo, quod sit ex hac anima et ex hoc corpore; sed convenit per se huic homini, de cuius ratione esset, si definiretur, quod esset ex hac anima et ex hoc corpore» (*Quodl.* 2 q.2 a.4 ad 1). «Sicut eidem formae secundum speciem debetur eadem materia secundum speciem, ita eidem formae secundum numerum debetur eadem materia secundum numerum; sicut enim anima bovis non potest esse anima corporis equi, ita anima huius non potest esse anima alterius bovis» (*Comp. Theol.* ed. De Maria, Sancti Thomae opuscula, III p.101).

[64] «Quidditas est sicut potentia, et suum esse acquisitum est sicut actus» (II *Sent.* d.3 q.1 a.1). «Esse comparatur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam» (*S. Th.* I q.3 a.4).

[65] «Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum; quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset» (*De ente et ess.* c.5 n.5).

tintos dentro de la misma especie, pues llevan dentro de sí un principio de multiplicación numérica, que es la materia y la cantidad [66].



3.° **El principio de individuación en Dios.** Dios es una esencia absolutamente simple y única, una forma pura. Su esencia se identifica con su existencia. «Deus est sua essentia». «Cuius essentia est ipsum suum esse» [67]. Por lo tanto, la esencia divina es individua por sí misma, porque existe por sí *(a se)*, y por esto Dios es necesariamente único e infinito. No puede multiplicarse numéricamente. No hay ni puede haber muchos dioses. Queda excluida totalmente su pluralidad. Solamente puede haber un Dios, un solo individuo infinito. «Illud unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Hoc autem convenit Deo. Nam ipse Deus est sua natura... Secundum igitur idem est *Deus* et *hic Deus*. Impossibile est igitur esse plures Deos» [68]. Así, filosóficamente, Dios es una sola esencia individua. Teológicamente hay que buscar otro

[66] «Tria sunt genera formarum. Quaedam enim est forma, quae est ipsum suum esse, et non recipitur ab aliquo priori, nec communicatur alicui posteriori: et talis forma est Deus. Et ideo ipse solus est infinitus absolute. Aliae vero sunt formae, quae licet non sint receptae in materia, tamen non sunt ipsum suum esse, cum in eis cadat compositio essentiae et esse, et ideo ex una parte sunt finitae, et ex alia infinitae: finiuntur enim secundun suum esse sursum terminatum ab alio, sed non deorsum, cum non recipiantur ab aliquo inferiori... Aliae autem sunt formae, quae undique sunt finitae, quae et esse aliunde habent, quod est commune omni creaturae: nihilominus recipiuntur in aliqua materia» *(De natura materiae et dimensionibus interminatis* c.3; *S. Th.* I q.3 a.2).

[67] *C. G.* I 21; I 18.22.42; *S. Th.* I q.3 a.2 ad 3; q.50 a.2 ad 3; *De spir. creat.* a.8.

[68] *S. Th.* I q.11 a.3c.

principio para distinguir las tres divinas personas de la Santísima Trinidad dentro de la unidad de una misma esencia divina (las relaciones subsistentes).

4.° **El principio de individuación en los seres creados.** Al pasar de Dios a las criaturas, hallamos en éstas una diferencia esencial respecto de Dios. Se trata de seres contingentes, cuya esencia no se identifica con su existencia, y esto hace posible su multiplicación en individuos numéricamente distintos. «Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum; per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud esse participatum»[69]. El que las esencias finitas, posibles o potenciales, lleguen a tener existencia actual, depende de dos condiciones: primera, que su esencia no implique contradicción (posibilidad intrínseca), pues una esencia contradictoria (círculo cuadrado, hombre mono) no puede llegar a la existencia, ni siquiera *de potentia Dei absoluta*. Segunda, que exista una causa eficiente que pueda y quiera sacarla de las causas, de la posibilidad o de la potencialidad, dándole el acto de existir (posibilidad extrínseca)[70].

Estas condiciones generales afectan a todo ser creado. Pero en este orden hay dos clases de esencias: unas espirituales y subsistentes, que son las de los ángeles; y otras en las cuales entra un doble principio de composición, que es la materia y la forma. Por lo tanto, el principio de individuación, análogo, no puede ser el mismo en ambos casos.

1) En los ángeles. La esencia de los ángeles es simple, pero no se identifica con su existencia. Su ser no es su existir, y por esto son seres contingentes, que no existen necesariamente. En los ángeles no puede darse generación, sino solamente creación[71]. Vienen a la existencia en virtud de un acto creador de Dios, el cual puede crear tantos individuos angélicos numéricamente como quiera. Pero, como su esencia es simple, no cabe otro principio ulterior de multiplicación. Cada indi-

[69] *De spir. creat.* a.1; *S. Th.* I q.75 ad 4.

[70] II *Sent.* d.3 q.1 a.1; *S. Th.* I q.3 a.4; q.25 a.3; *De pot.* q.1 a.3.

[71] «Omne quod generatur, oportet esse compositum ex materia et forma; unde nec angeli nec animae rationales possunt generari sed solum creari; secus autem de aliis formis, quae etiamsi sint simplices, non tamen habent esse absolutum cum non sint subsistentes; unde exitus in esse non debetur eis, sed composito habenti talem formam, quod per se generari dicitur, quasi per se esse habens. Formae vero praedictae non dicuntur generari nisi per accidens; et eadem ratione materia prima, quae generationi substat, propter sui simplicitatem, non generatur sed creatur» (II *Sent.* d.1 q.1 a.4).

viduo agota, por así decirlo, toda la especie, de suerte que ésta no puede multiplicarse en individuos distintos. Por esto afirma Santo Tomás que solamente hay un ángel en cada especie. «Quotquot sunt individua, tot sunt species»[72].

2) En los seres corpóreos. En el género amplísimo que comprende las sustancias corpóreas del mundo físico, tenemos unos seres en los cuales su esencia no se identifica con su existencia. Por lo tanto, lo mismo que en el caso anterior, es posible la multiplicación numérica de individuos sustanciales. Pero, a diferencia de los ángeles, esas esencias no son simples, sino compuestas de materia y forma, y, por lo tanto, hay en ellas un principio intrínseco de multiplicación ulterior que no había en aquéllos. Si las sustancias corpóreas fuesen formas simples, podrían multiplicarse por creación. Dios podría crear muchas formas corpóreas, lo mismo que crea muchos ángeles y muchas almas. En este caso habría entre ellas distinción numérica y específica a la vez. Cada una sería un individuo y una especie, lo mismo que los ángeles. Pero en la esencia de los seres corpóreos no sólo entra la *forma*, sino también la *materia*, y esta composición es lo que hace posible su multiplicación numérica dentro de una misma especie.

En las sustancias corpóreas hay que distinguir tres casos, que corresponden a las clases de formas que entran en su constitutivo esencial. En todas ellas la materia es idéntica, pero por razón de sus formas se escalonan en tres grandes grados de perfección: 1.º Seres no vivientes, con *formas materiales no subsistentes*. 2.º Seres vivientes con *formas inmateriales no subsistentes*. 3.º Seres vivientes con *formas espirituales subsistentes*. Son tres casos distintos, que vamos a examinar por separado. Para mayor claridad no seguimos el orden descendente en la escala del ser, sino que vamos a comenzar por el grado más ínfimo, ya que las conclusiones que obtengamos tendremos que aplicarlas al caso más complicado de la individuación en el hombre.

Santo Tomás, desde el primer momento, asienta unos principios firmes y constantes, junto con algunas expresiones variables, que no afectan al fondo de la cuestión. Constante-

[72] *De ente et ess.* c.5 n.2. «Quae conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in forma, sed distinguuntur materialiter. Si ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma... sequitur quod impossibile sit esse duos angelos eiusdem speciei, sicut etiam impossibile esset dicere quod essent plures albedines separatae, aut plures humanitates; cum albedines non sint plures, nisi secundum quod sunt in pluribus substantiis» *(S. Th.* I q.50 a.4c). *De malo* q.18 a.1 ad 18.

mente afirma: Que la sustancia precede siempre, lógica y ontológicamente, a los accidentes. Que la materia prima, antes de recibir la forma sustancial, no es sujeto de ningún accidente, ni de cantidad ni tampoco de relación. «Materia prima, prout consideratur nuda ab omni forma, non habet aliquam diversitatem, *nec efficitur diversa per aliqua accidentia ante adventum formae substantialis, cum esse accidentale non praecedat substantiale*» [73]. Que la forma sustancial es única y precede siempre a todas las formas accidentales. Por lo tanto, la forma accidental de la cantidad no puede preceder a la sustancial. «Forma autem substantialis omnem quantitatem praecedit» [74]. Que el principio de individuación en las *sustancias corpóreas* es la *materia signata quantitate*. Es una expresión de procedencia aviceniana, que aparece tempranamente en el comentario a las *Sentencias* (I d.25) y en el de *Ente et essentia* [75]. Santo Tomás emplea además otros términos equivalentes: materia *demonstrata, designata, determinata,* con los cuales significa la materia individua *(haec materia),* contrapuesta a la materia potencial, indeterminada, universal [76].

Las únicas variaciones se refieren a las *dimensiones* de la cantidad. En las *Sentencias* admite las dimensiones *interminadas* de Averroes, como previas a la recepción de la forma sus-

[73] I *Sent.* d.8 q.5 a.2.

[74] *De nat. mat.* c.1.4.6. «Impossibile est quod aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcumque formam substantialem et materiam suam... Unde impossibile est quod quaecumque dispositiones accidentales praeexistant in materia ante formam substantialem» *(S. Th.* I q.76 a.6). «Quodlibet esse generis vel speciei consequuntur propria accidentia illius generis vel speciei; unde quando iam materia intelligitur perfecta secundum rationem huius generis quod est corpus, possunt in ea intelligi dimensiones quae sunt propria accidentia huius generis; et sic subsequuntur ordine intelligibili in materia, secundum diversas eius partes, diversae formae elementares» *(De spir. creat.* a.3 ad 18). «Oportet dicere quod per formam substantialem, quae est anima humana, habet hoc individuum non solum quod sit homo, sed quod sit animal, et quod sit vivum, et quod sit *corpus,* et substantia, et ens. Et sic nulla alia forma substantialis praecedit in hoc homine animam humanam, et per consequens *nec accidentalis;* quia tunc oportet dicere, *quod materia prima primo perficiatur per formam accidentalem quam substantialem, quod est impossibile: oportet enim omne accidens fundari in substantia» (De spir. creat.* a.3c). Cf. Q. d. *de anima* a.9 ad 17; S. *Th.* I q.76 a.6 ad 1 et 2.

[75] M. D. Roland-Gosselin, O. P., *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin:* Bibl. Thom., 8 (1926) 59-40; L. de Reaymaeker, *Metaphysica generalis* II (Lovaina 1935) p.383. En el opúsculo *De ente et essentia* cita Santo Tomás tres veces a Boecio, tres el *Liber de causis,* diez a Averroes, trece a Avicena y catorce a Aristóteles.

[76] *De ente et ess.* c.2; *S. Th.* 3 q.77 a.2.

tancial[77]. Pero en seguida las rechaza en absoluto[78], y las sustituye por el efecto de la forma sustancial, la cual da la corporeidad a la materia prima[79]. En el opúsculo *De ente et essentia* habla de *certis* o *determinatis dimensionibus*[80]. En el *Quodlibeto* 2 (a.3), de dimensiones *interminadas*[81], y, finalmente, prefiere las expresiones *dimensiones quantitativas, quantitas dimensiva, dimensiones quantitatis*, todo lo cual se refiere a la función de la cantidad, y que, como veremos, no afecta en lo más mínimo al fondo del pensamiento de Santo Tomás en esta cuestión[82].

Santo Tomás recibe el planteo del problema a través de Aristóteles. Como él, rechaza lás formas separadas de Platón. Rechaza también el atomismo a la manera de Leucipo. Acepta la teoría de los cuatro elementos de Empédocles. Acepta la noción aristotélica de materia prima, finita, potencial e indeterminada, aunque no eterna, sino creada por Dios, a la vez que las cuatro formas sustanciales primordiales, que son las de los cuatro elementos. Distingue dos casos en la producción de los seres corpóreos: el primero *por creación* de Dios al principio del mundo, en que crea a la vez toda la materia prima y las cuatro formas elementales; y el segundo *por generación*, correspondiente a la acción de las causas eficientes creadas, actuando sobre la materia segunda, es decir, sobre las sustancias corpóreas. En el primer caso no hay educción de las formas de la materia, pues ésta no preexiste con anterioridad a ellas, sino solamente creación de todo el compuesto con sus dos partes esenciales. En el segundo no hay creación, sino solamente educción de nuevas formas, contenidas en la potencialidad de la materia, y que son sacadas al acto por la intervención de las causas eficientes creadas. Adopta también

77 «Impossibile est in materia intelligere diversas partes nisi praeintelligatur in materia quantitas dimensiva ad minus *interminata* per quam dividatur, ut dicit Commentator in libro *De substantia orbis*, c.1, et in I *Physic.* Philosophus dicit (II *Sent.* d.3 q.1 a.3).

78 «Ex dictis ergo manifestum est quod ratio Commentatoris non cogit ponere dimensiones interminatas necessario praecedere vel praeesse in materia ad inductionem formarum substantialium diversarum, cum aliud possit esse ratio sufficiens» *(De natura materiae et dimensionibus interminatis* c.5. Opúsculo considerado apócrifo por P. Mandonnet, pero cuya autenticidad admiten Grabmann, Miehelitsch, Ottaviano y Walz).

79 «Corporeitas... est forma substantialis corporis, prout in genere substantiae collocatur. Et sic *corporeitas* cuiuscumque corporis nihil est aliud *quam forma substantialis eius*, ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones» *(C. G.* IV 81). *De ver.* q.5 a.9 ad 6.

80 *De ente et ess.* c.2 y 3.

81 *Quodl.* 2 a.3.

82 *Quodl.* 1 q.10 a.1 y 2; *Quodl.* 3 q.1 a.2; *S. Th.* 1 q.76 a.6 ad 2.

la teoría aristotélica de la cantidad, que es un accidente, que tampoco viene de fuera, sino que resulta de la misma sustancia corpórea y que «proprie materiam consequitur».

Prescindiendo de discusiones de escuela, impropias de este lugar, y con el mayor respeto hacia otros pareceres, nos limitaremos a exponer lo que entendemos ser el pensamiento de Santo Tomás, tal como se desprende de sus textos. Para ello, aunque resulte un poco largo y prolijo el itinerario, debemos comenzar por sus teorías cosmogónicas, en las cuales veremos reflejado su concepto de la producción de los *principios* de las cosas (materia prima y forma sustancial), de las *sustancias elementales* y de los *mixtos*, y, por consiguiente, el de la constitución de los individuos sustanciales corpóreos. Y podremos ver también la función que a esos principios corresponde en las alteraciones y mutaciones sustanciales que, en virtud de las causas eficientes, dan origen a los individuos sustanciales. Pero no debemos perder de vista que en este punto se trata de una teoría física o cosmológica, cuya finalidad es explicar el origen y constitución de los individuos corpóreos (elementos y mixtos), aunque para ello tengamos que utilizar las nociones de acto y potencia, de esencia y existencia, de sustancia y accidentes, y otras muchas que nos suministra el rico arsenal de la filosofía primera.

Parece innecesario advertir que, para comprender estas teorías, debemos esforzarnos un poco para acomodarnos a la mentalidad griega y medieval, a sus expresiones y a su concepto de la constitución de las sustancias corpóreas. Ni Aristóteles ni Santo Tomás tenían obligación de anticiparse a saber que los átomos constan de electrones y neutrones; que el agua es H_2O; que el aire es una mezcla de oxígeno y nitrógeno, y que el fuego consiste en una oxidación. Ellos creían que existe una materia prima, idéntica en todos los cuerpos, y cuatro formas sustanciales primarias, de cuya unión con diversas partes de la materia resultaban los cuatro *elementos* (agua, aire, fuego y tierra), y además otras muchas formas sustanciales de los *mixtos*, que resultaban de la mezcla de los elementos en distintas proporciones.

También hay que tener en cuenta que Santo Tomás describe la creación interpretando el texto bíblico y en función de las teorías astronómicas de su tiempo, con un orden que hoy podría parecer un poco artificioso, pero que es perfectamente comprensible en la mentalidad medieval. Primero los cielos y después las sustancias elementales, que se van colocando unas debajo de otras por orden de densidad, haciendo

entrar inmediatamente después en acción las influencias de las causas eficientes para producir las alteraciones, corrupciones y generaciones que dan lugar a la multiplicación de los individuos sustanciales en el orden corpóreo [83]. Dios pudo haber creado de una vez todos los individuos posibles. Pero los medievales conciben una acción de Dios a la que se suman las acciones posteriores de las causas eficientes creadas. De esta manera hacen resaltar, por una parte, la unidad de principio y de orden del Universo, y por otra, la importancia de la variedad de las cosas y de los principios secundarios que intervienen en su producción.

Por lo demás, el fundamento de la teoría hilemórfica y de la constitución del individuo sustancial no se resiente en lo más mínimo por estar expresado acomodándose a la antigua concepción de los cuatro elementos. Lo que interesa son sus principios, los cuales son igualmente firmes y valederos aplicados en función de los nuevos conceptos de la física moderna, en la cual han tenido brillante confirmación muchas intuiciones y anticipaciones geniales de la filosofía griega y medieval. Y, claro está, en un libro de historia es preferible dejar hablar a los autores en su propio lenguaje, en vez de traducir sus palabras y su pensamiento al de nuestros días, aunque no sería nada difícil hacerlo en casos como el presente.

También hemos de advertir que, si nos fijamos preferentemente en la producción de los individuos sustanciales, haciendo resaltar la función de las causas eficientes, eso lleva consigo que en el constitutivo intrínseco—material y formal— de esos individuos entran los dos principios indispensables para constituirlo, es decir: *esta materia prima* y *esta forma sustancial*, ambas en particular, cuya particularidad o individualidad es el problema que se trata de aclarar.

En la producción de los individuos sustanciales puramente corpóreos, de los cuales tratamos en este momento, debemos distinguir dos casos: *creación* y *generación*. En ambos entran en juego tres factores—materia prima, formas sustanciales y

[83] Santo Tomás toma como base el relato del Génesis, interpretándolo a la luz de la física aristotélica. «Non enim poterat Moyses, rudi populo loquens, primam materiam exprimere, nisi sub similitudine rerum eis notarum, et quae sunt propinquiora informitati, utpote plus de materia habentia et minus de forma; unde et sub multiplici similitudine eam exprimit, non vocans eam tantum terram vel aquam, sed terram et aquam; ne si alterum tantum expressisset, crederetur veraciter illud esse materiam primam» (*De pot.* q.4 a.2 ad 31; cf. ad 29). «Dies illi distinguuntur non penes successionem cognitionis, sed secundum naturalem ordinem rerum cognitarum... unde Augustinus vult quod isti septem dies sint unus dies septempliciter rebus praesentatus» (ibid., ad 4; cf. ad 12.23.29).

accidente de cantidad—, aunque de distinta manera, como vamos a ver considerándolos por separado.

a) *Creación.* Es un caso que no existía en Aristóteles, para el cual Dios y el mundo eran dos entidades distintas, existentes paralelamente desde toda la eternidad. Por esto en Aristóteles no existe una cosmogonía. En Santo Tomás, por el contrario, el mundo procede de Dios por creación, la cual consiste en sacar las cosas de la nada, poniéndola en el orden de la existencia. No supone ningún sujeto preexistente. Dios saca las cosas *ex nihilo sui et subiecti.* Solamente supone posibilidad, la cual puede ser intrínseca (no contradicción en el concepto de la esencia) y extrínseca (existencia de una causa eficiente infinita que pueda y quiera sacar las cosas de la nada)[84].

La creación es un *fieri* absoluto, y todo *fieri* tiene un término concreto, que es la sustancia individual. No se produce el universal, sino el individuo. Dios creó, sacándolos de la nada, los dos principios de las esencias corpóreas, que son materia prima y forma sustancial. Pero no por separado, es decir, por una parte la materia y por otra las formas, sino que creó a la vez *cuatro sustancias corpóreas individuas* (los cuatro elementos), que constaban de una forma sustancial, distinta en cada una de ellas, y de una parte de materia prima, idéntica en todas, pero distinta como sujeto receptivo en cada una de ellas. El mundo no podía ser infinito, sino limitado. Y las cuatro primeras sustancias elementales no podían ser tampoco infinitas. El acto se limita por la potencia, y los actos de las cuatro primeras formas sustanciales se limitan por su recepción en la potencialidad de la materia prima, a la cual actúan no todas a toda a la vez, sino cada una a la parte que le corresponde como su coprincipio sustancial y potencial, y que es la que entra en su composición esencial.

La razón de esta primera finitud y distinción de las cosas es que la acción creadora de Dios tiende a la producción del compuesto, del todo sustancial, y no por separado a ninguna

84 «Aliquid aliquando dici possibile, non secundum aliquam potentiam, sed quia in terminis ipsius enuntiabilis non est aliqua repugnantia, secundum quod possibile opponitur impossibili. Sic ergo dicitur, antequam mundus esset, possibile mundum fieri, quia non erat repugnantia inter praedicatum enuntiabile et subiectum. Vel potest dici, quod erat possibile propter potentiam activam agentis, non propter aliquam potentiam passivam materiae» *(De pot.* q.3 a.1 ad 2). «(Deus) per suam actionem producit totum ens subsistens, nullo praesupposito, utpote qui est totius esse principium, et secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere potest; et haec eius actio vocatur creatio» (ibid., q.3 a.1c).

de sus partes esenciales. «Omne quod fit, ad hoc fit ut sit; est enim fieri via ad esse. Sic igitur unicuique creato convenit fieri sicut sibi convenit esse. Esse autem non convenit formae tantum nec materiae tantum, sed composito; materia enim non est nisi in potentia; forma vero est qua aliquid est; est enim actus. Unde restat quod compositum proprie sit; eius igitur solius est proprie fieri, non materiae praeter formam. Non est igitur aliud agens creans materiam solam, et aliud inducens formam»[85]. Todo esto no es más que una aplicación rigurosa de los principios del acto y la potencia. La materia es potencia. Las formas son acto. Pero ni la materia puede existir sin las formas, ni las formas materiales pueden existir sin su sujeto material. Por lo tanto, en la primera producción de las cosas, Dios tiene que haber creado *a la vez* el compuesto, es decir, las formas con la parte de materia correspondiente a cada una. Y, por lo tanto, las cuatro sustancias primordiales (elementos) eran ya cuatro individuos sustanciales limitados en sus dos principios esenciales. La creación no es una simple mutación sustancial por cambio de formas sobre la materia prima, sino una producción *total*, a la vez de la materia y la forma.

Santo Tomás tiene del Universo un concepto realista, en que entran combinadas en íntima armonía la unidad y la diversidad. Por una parte, la multiplicidad y diversidad de los seres. Y por otra, una maravillosa unidad de orden, en que todas las diferencias y operaciones de los seres se coordinan en cuanto orientadas y dirigidas por Dios a la finalidad de un Universo, gobernado y dirigido por su inteligencia infinita. De la diversidad de los seres, pero a la vez de su unidad de orden, resulta la perfección, belleza y armonía del mundo[86].

[85] *C. G.* II 43. «Prima inductio formarum in materia non potest esse ab aliquo agente per motum tantum; omnis enim motus ad formam, est ex forma indeterminata in formam determinatam; et sic, quia *materia non potest esse absque omni forma*, praesupponitur aliqua forma in materia. Sed omne agens ad formam solam materialem oportet quod sit agens per motum; quum enim formae materiales non sint per se subsistentes, sed earum esse sit in esse materiae, non possunt produci in esse nisi *per creationem totius compositi* vel per transmutationem materiae ad talem vel talem formam. Impossibile est igitur quod prima inductio formarum in materia sit ab aliquo creante formam tantum, sed ab eo qui est creator totius compositi» *(C. G.* II 43). Cf. *Physic.* I lect.12 n.209.219.220.223; lect.14 n.253; VIII lect.2 n.2002.2008.

[86] «Neque enim oportet quod ea quae sunt materiae tantum sint absque diversitate, nec hoc oportet de substantiis quae sunt formae tantum. Dictum est enim quod quia materia, secundum id quod est, est in potentia ens, necesse est ut *secundum potentiae diversitatem diversae sunt materiae*» *(De subst. sep.* c.6 n.38: ed. PERRIER, p.146). Como veremos, no se trata sólo de

Santo Tomás critica duramente el sistema de Ibn Gabirol en numerosos pasajes de sus obras. Pero de una manera especial le dedica cuatro largos capítulos *ex professo* en su tratado *De substantiis separatis*, que tienen gran interés para aclarar sus ideas sobre el principio de individuación en los seres corpóreos [87].

La atención de los expositores del santo se ha fijado de manera especial en su refutación del pluralismo de formas, en el sentido en que lo entendía Ibn Gabirol y en que lo aceptaba la corriente «agustiniana», como si fuese doctrina auténtica del Doctor de Hipona. Pero tanto o más interés ofrece el concepto de materia que en esos pasajes expone Santo Tomás. Ibn Gabirol ponía una *materia universal*, que era común a todos los seres creados, tanto corpóreos como espirituales (hilemorfismo universal). Santo Tomás rechaza en absoluto que las sustancias espirituales tengan ninguna clase de materia, sea la que sea. Rechaza también que sea una misma la materia de los cuerpos celestes y terrestres (a una forma más noble le corresponde también una materia más noble). Pero el interés de esos capítulos, para la individuación de las sustancias corpóreas terrestres, reside en el concepto de materia que en ellos expone Santo Tomás. En ellos plantea el problema haciendo entrar en juego *nada más* que la *materia* y la *forma* en cuanto

una diversidad entre la materia celeste y la terrestre, sino de la misma potencialidad de la materia a las distintas formas elementales.

[87] *De spir. creat.* a.1; II *De anima* lect.1 n.225. «Si igitur ponatur universalis materia, non habens in sui ratione quantitatem: eius divisio non potest intelligi nisi vel secundum formam, vel secundum materiam ipsam. Cum autem dicitur quod materia incorporea communis partim recipit formam hanc, et partim recipit formam illam; divisio materiae praesupponitur diversitati formarum in materia receptarum. Non igitur illa divisio potest secundum has formas intelligi. Si ergo intelligatur secundum formas aliquas, oportet quod intelligatur secundum formas priores; quas neutra materia per totam recipit. Unde oportet iterum in materia praeintelligere divisionem vel distinctionem quamcumque. Erit igitur et haec secundum aliquas formas in infinitum, vel oportet devenire ad hoc quod prima divisio sit secundum ipsam materiam. Non est autem divisio secundum materiam nisi quia materia secundum seipsam distinguitur, non propter diversam dispositionem vel formam aut quantitatem... Oportet igitur quod finaliter deveniatur ad hoc quod non sit una omnium materia, sed sint multae et distinctae secundum seipsas. Materiae autem proprium est in potentia esse. Hanc igitur materiae distinctionem accipere oportet non secundum quod est vestita diversis formis aut dispositionibus, hoc enim est praeter essentiam materiae, sed secundum distinctionem potentiae respectu diversitatis formarum. Cum enim potentia id quod est ad actum dicatur, necesse est quod potentia distinguatur secundum id ad quod primo substantia dicitur» (*De subst. separ.* c.5 n.32: ed. PERRIER, p.143; R. SPIAZZI [Roma 1954) c.6 n.74-75 p.30ab).

primeros principios de las sustancias corpóreas, prescindiendo del accidente de cantidad, es decir, fijándose exclusivamente en la constitución primaria y esencial de las sustancias individuas corpóreas.

Según Ibn Gabirol, había una *materia universal* común, que solamente se distinguía por la diversidad de formas que sobre ella se recibían. Es un concepto en el que no es difícil vislumbrar un fuerte fondo de neoplatonismo con matices de carácter monista.

Santo Tomás se enfrenta con este concepto de Ibn Gabirol, y con un raciocinio apretado va marcando los siguientes puntos: 1.º Si nos fijamos en la materia universal, sujeto común de todas las cosas, *antes de tener* en sí el accidente de cantidad, su división no puede realizarse sino o bien por la forma o bien por la *misma materia*. («Si igitur ponatur universalis materia, quae est communis omnium substantia, *non habens in sui ratione quantitatem*, eius divisio non potest intelligi nisi vel *secundum formam*, vel secundum *materiam ipsam*».)

2.º No puede provenir de las formas, pues las formas se individualizan precisamente por su recepción en la materia. «Non igitur illa divisio potest secundum has formas intelligi».

3.º Por consiguiente, hay que entender que la división proviene *de la misma materia*, la cual recibe diversas formas *en diversas partes*. Y así hay que entender la división de la materia *previamente* a la recepción de las formas. «Cum autem dicitur quod materia incorporea communis *partim* recipit formam hanc, et *partim* recipit formam illam; divisio materiae *praesupponitur* diversitati formarum in materia receptarum».

4.º No se trata de tales o cuales formas, sino precisamente de las primeras, las cuales se reciben directamente sobre la materia prima. «Si ergo illa divisio intelligatur secundum formas aliquas, oportet quod intelligatur secundum *formas priores;* quas neutra materia per totam recipit».

5.º No se puede proceder indefinidamente en el orden de las formas, sino que hay que llegar a las primeras, y la recepción de éstas requiere necesariamente que la primera división se realice por la materia misma. «Unde oportet iterum *in materia* praeintelligere *divisionem* vel *distinctionem quamcumque*. Erit igitur et haec secundum aliquas formas in infinitum, vel oportet devenire ad hoc quod *prima divisio erit secundum ipsam materiam*».

6.º Esa división de la materia tiene que ser *anterior* a toda forma, tanto sustancial como accidental, y no requiere ninguna disposición previa que pudiera provenir de la forma ni de la

cantidad. «Non est autem divisio secundum materiam nisi quia materia *secundum seipsam distinguitur, non propter diversam dispositionem vel formam aut quantitatem*».

7.º Por consiguiente, hay que llegar, finalmente, a admitir que no hay *una materia común* a todas las cosas, sino que hay *muchas y distintas por sí mismas*. «Oportet igitur quod finaliter deveniatur ad hoc quod *non sit una omnium materia, sed sint multae et distinctae secundum seipsas*».

8.º Esta distinción de partes en la materia prima, antes de recibir la forma, proviene radicalmente de su misma potencialidad, es decir, de estar por su propia naturaleza ordenada a recibir diversas formas. «Materiae autem proprium est *in potentia esse*. Hanc igitur *materiae distinctionem* accipere oportet non secundum quod est vestita diversis formis aut dispositionibus, hoc enim est praeter essentiam materiae, sed secundum *distinctionem potentiae respectu diversitatis formarum*».

Tenemos, pues, que, antes de entrar en juego la forma sustancial que da la corporeidad, y la cantidad con su distinción de las *dimensiones*, con su división de las partes y con su efecto secundario de colocación en un lugar, la materia prima está dividida en *diversas partes*, y en cada una de esas partes recibe diversas formas, las cuales se individualizan por su recepción directa sobre ellas; que es su sujeto potencial, y que de esta unión directa de diversas partes de materia con diversas formas resultan las primeras sustancias corpóreas.

Todo esto resulta fácil de entender si tenemos en cuenta que Santo Tomás se refiere en estos textos a la primera producción de las cosas, la cual se realiza por un *acto creador* de Dios. Ese acto creador no tiene por término ni la materia prima ni la forma sustancial por separado, sino la *sustancia corpórea*, el *compuesto*, el cual no es ni la forma sola ni la materia sola, sino un resultado de la unión de ambas a la vez. Pues bien:

1.º Dios no crea por separado toda la materia prima a la vez antes de la forma, porque esto implica contradicción *(materia informis)* [88].

[88] Santo Tomás rechaza siempre terminantemente que Dios hubiera podido crear la materia sola sin alguna forma, porque implica contradicción una potencia existiendo sin un acto. Lo cual equivale a decir que tampoco puede nunca existir la materia por sí sola, sino unida o determinada por alguna forma. «Si enim materia informis praecessit duratione, haec erat iam in actu: hoc enim duratio importat, creationis enim terminus est ens actu. Ipsum autem quod est actus, est formae. Dicere igitur materiam praecessisse sine forma, est dicere ens actu sine actu: quod implicat contradictio-

2.º Tampoco crea Dios una materia prima universal y después la distingue en porciones, imprimiendo en ellas las formas (Ibn Gabirol).

3.º Lo que crea Dios primeramente son *cuatro sustancias elementales* distintas, finitas, limitadas, cada una de ellas con *una materia*, idéntica en las cuatro, pero distinta para cada una («*partim* recipit formam hanc, et *partim* recipit formam illam»), y con cuatro formas distintas y contrarias, que, sin embargo, tienen todas ellas un efecto común, que es el de dar la *corporeidad* a la porción de materia que les corresponde y, a la vez, de darle cada una de ellas un modo distinto y específico de determinación.

4.º Cada porción de materia prima creada se limita por sí misma («secundum seipsam distinguitur»); y al entrar como principio potencial en la sustancia corpórea, limita e individualiza a su vez a la forma que en ella se recibe como en su sujeto primario. «Formae quae sunt receptibiles in materia, individuantur per materiam quae non potest esse in alio, cum sit *primum subiectum* substans; forma vero, quantum est de se, nisi aliud impediat, recipi potest a pluribus»[89]. «*Diversae for-*

nem» (*S. Th.* I q.66 a.1). «Quidam namque intellexerunt, praedictis verbis talem informitatem materiae significari, secundum quod materia intelligitur absque omni forma, in potentia tamen existens ad omnes formas; *talis autem materia non potest in rerum natura existere*, quin aliqua forma formetur. Quidquid enim in rerum natura invenitur, actu existit, quod quidem non habet materia nisi per formam, quae est actus eius; unde non habet sine forma in rerum natura inveniri... Non potest materia esse ens, quin ad aliquem specialem modum essendi determinetur; quod quidem non fit nisi per formam» (*De pot.* q.4 a.1c). «Neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur fieri; sed id quod fit est res subsistens. Cum enim fieri terminetur ad esse, proprie ei convenit fieri cui convenit per se esse, scilicet rei subsistenti: *unde neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur creari, sed concreari. Proprie autem creatur res subsistens*, quaecumque sit» (*De pot.* q.3 a.1 ad 12). «Unde per suam actionem (Deus) producit totum ens subsistens, nullo praesupposito; utpote qui est totius esse principium, et secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere potest; et haec eius actio vocatur creatio» (*De pot.* q.3 a.1c). «Esse autem non convenit formae tantum nec materiae tantum, sed composito; materia enim non est nisi in potentia; forma vero est qua aliquid est; est enim actus. Unde restat quod compositum proprie sit; eius igitur solius est proprie fieri, non materiae praeter formam. Non est igitur aliud agens creans materiam solam, et aliud inducens formam» (*C. G.* II 43).

[89] *S. Th.* I q.3 a.2. «Et ideo invenitur aliquis primus actus absque omni potentia; numquam tamen invenitur in rerum natura potentia quae non sit perfecta per aliquem actum, et propter hoc *semper in materia prima est aliqua forma*»... «*Materia prima recipit formam contrahendo ipsam ad esse individuale*. Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum et duplicem potentiam. Nam primo quidem, materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius. Et iterum, natura constituta ex materia et

mae elementorum non possunt esse nisi in *diversis partibus materiae*» [90]. «Quantum igitur ad primum, materia est individuationis principium omnibus formis inhaerentibus, quia cum huiusmodi formae, quantum est de se, sint natae in aliquo esse sicut in subiecto, ex quo aliqua earum recipitur in materia quae non est in alio, ideo nec forma ipsa eis existens potest in alio esse [91].

5.º Las formas sustanciales dan la *corporeidad* a la materia prima, y así, de la unión de materia y forma resulta la *sustancia corpórea*, a la cual le corresponde tener *dimensiones*, las cuales le advienen por el accidente de *cantidad*, que resulta inmediatamente de la sustancia corpórea constituida [92].

6.º De esta manera, las cuatro primeras sustancias corpóreas creadas por Dios (los cuatro elementos) son cuatro individuos sustanciales distintos numérica y específicamente, cada uno con una parte de materia prima propia, con una forma específica propia (agua, aire, tierra, fuego) y con un accidente de cantidad propio. Pero claramente se ve que desde este momento estamos ya en el orden de la *materia segunda*, o de la sustancia corpórea perfectamente constituida, y en este orden

forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Forma speciei limitatur ad individuum, et talis limitatio formae est per materiam» *(De spir. creat.* a.1: ed KEELER, p.10-13).

[90] *S. Th.* I q.76 a.4.

[91] *S. Th.* III q.77 a.2.

[92] «Cum materia sit propter formam, talem oportet esse materiam ut competit formae... Sic igitur formae infimae uniformiter perficiunt suam materiam, sed anima difformiter, ut ex dissimilibus partibus constituatur integritas corporis, cuius primo et per se anima est actus» *(De spir. creat.* a.4: KEELER, p.56). «Et propterea materia prima, prout consideratur nuda ab omni forma, non habet aliquam diversitatem, nec efficitur diversa per aliqua accidentia ante adventum formae substantialis, cum esse accidentale non praecedat substantiali. Uni autem perfectibili debetur una perfectio. Ergo oportet quod prima forma substantialis perficiat totam materiam. Sed prima forma quae recipitur in materia, est corporeitas, a qua nunquam denudatur, ut dicit Commentator in I *Phys.* Ergo forma corporeitatis est in tota materia, et ita materia non erit nisi in corporibus. Si enim diceres, quod quidditas substantiae esset prima forma recepta in materia, adhuc redibit in idem: quia ex quidditate substantiae materia non habet divisiones, sed ex corporeitate, quam *consequuntur* dimensiones in actu; et posita per divisionem materiae, secundum quod diversis sitibus, adquiruntur in ipsa diversae formae» (I *Sent.* d.8 q.5 a.2 sol.). Más tarde precisará más estos conceptos, atribuyendo la corporeidad a la primera forma sustancial. «Oportet dicere quod per formam substantialem quae est forma humana habet hoc individuum non solum quod sit homo, sed quod sit animal et quod sit vivum et quod sit *corpus* et substantia et ens; et sic nulla alia forma substantialis praecedit in homine animam humanam, et per consequens nec accidentalis, quia tunc oportet dicere quod materia prius *perficiatur per formam accidentalem quam substantialem,* quod *est impossibile;* oportet enim omne accidens fundari in substantia» *(De spir. creat.* a.3).

es donde hay que proseguir su multiplicación ulterior en otros muchos individuos sustanciales corpóreos. Pero antes vamos a insistir un momento en las funciones que corresponden a cada uno de esos principios que hemos enumerado: la materia, la forma y la cantidad.

Tenemos, pues, que en la producción de las cuatro primeras sustancias corpóreas (elementos) entran en juego tres factores, aparte de la causa eficiente (Dios en este caso). Son: 1.º La materia prima. 2.º Las cuatro formas sustanciales. 3.º El accidente de cantidad. Los dos primeros son los principios *esenciales* de la sustancia corpórea. El segundo es un accidente que no puede sobrevenir antes de estar la sustancia corpórea completamente constituida, y que además no puede ser creado por sí mismo, sino *concreado* con ella. Vamos a examinar por separado las funciones que corresponden a estos tres factores distintos.

1.º *Función de la materia prima.* A la materia prima le corresponde ser el primer sujeto de recepción de las formas sustanciales materiales, las cuales la requieren como complemento necesario para constituir sus especies completas. «Primum subiectum omnium in via generationis et incompletum, quod de nullo illius generis praedicatur, materia scilicet, necessario erit primum principium esse incommunicabilis, quod est proprium individui... Materia enim sola est principium individuationis quoad illud in quo salvatur ratio primi in genere substantiae» [93].

No hace falta advertir que la materia prima no *preexiste* a las formas sustanciales, sino que es creada o concreada a la vez juntamente con ellas. Pero para ser el primer sujeto de recepción de las formas materiales elementales no necesita tener las tres dimensiones, sino que lo es por sí misma y por su propia naturaleza potencial. «Hoc autem recipiens est materia, non qualitercumque accepta, ut dictum est, cum ipsa sit de intellectu philosophicae speciei, sed secundum quod habet rationem primi subiecti... *Ad hanc igitur divisionem formae non requiritur in materia dimensio aliqua interminata,* materia enim est principium individuationis *ut est primum subiectum, ut dictum est, et solum sic*... Materia autem cum tribus dimensionibus non est primum subiectum, sed secundum se et in natura sua... (es decir, lo es por sí misma y antes de recibir la forma accidental de la cantidad)... Cum ergo forma recipitur in materia... fit aliquid existens in genere substantiae et ultimum, completam habens rationem individui in substantia» [94].

[93] *De principio individuationis.*

[94] *De nat. mat.* c.3.

Es decir, que la materia prima, por sí misma, es el primer sujeto de recepción de las formas sustanciales materiales, las cuales se reciben directamente sobre ella, y que con esto sólo tenemos ya perfectamente constituido el individuo *in genere substantiae* (supuesto). Y así, la materia prima por sí sola individualiza las formas materiales, por su recepción en ella como en su primer sujeto.

2.º *Función de la forma.* Las formas *espirituales* son completas en la razón de especie, se individualizan por sí mismas y no son comunicables a otros sujetos ni, por lo tanto, multiplicables. «Et ideo formae separatae, eo ipso quod in alio recipi non possunt, habent rationem primi subiecti. Et ideo seipsis individuantur» [95].

Pero con las formas *materiales* no sucede lo mismo. Son incompletas en la razón de especie, y, por lo tanto, son por su naturaleza comunicables a otros sujetos, porque necesitan el complemento material que requieren para la constitución de la especie. «Natura enim formae materialis, cum ipsa non possit esse hoc aliquid completum in specie cuius solum esse est incommunicabile, est *communicabilis quantum est de ratione sua;* sed est incommunicabilis solum ratione suppositi quod est aliquid completum in specie... Communicatio autem sua est, ut dictum est, per hoc quod recipitur in aliis. Ideo, quantum est de natura sua, communicabilis est et in multis recipi potest, et recipitur secundum suam rationem, cum una sit ratio speciei in omnibus suis individuis» [96]. Es decir, que las formas materiales (de agua, de aire, de fuego y de tierra) son de suyo comunicables a muchos sujetos materiales, es decir, a muchas partes de materia, de lo cual pueden resultar muchos supuestos, en la misma razón de especie, pero que, una vez constituidos, cada uno de ellos es individualmente incomunicable.

Pero «nulla forma (materialis) in quantum huiusmodi est haec ex seipsa. Unde forma fit haec per hoc quod recipitur in materia» [97]. «Materia enim prima recipit formam non prout est forma simpliciter, sed prout est haec, unde per materiam individuatur» [98]. La materia es potencial, finita, indeterminada y determinable. Las formas son actos determinantes. Como

[95] *De nat. mat.* c.3. «Formae quae sunt receptibiles in materia, individuantur per materiam quae non potest esse in alio, cum sit primum subiectum substans; forma vero, quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest a pluribus. Sed illa forma quae non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur quod non potest recipi in alio; et huiusmodi forma est Deus. Unde non sequitur quod habeat materiam» *(S. Th.* I q.3 a.2 ad 3).

[96] *De princ. indiv.*

[97] *In Boet. de Trin.* q.4 a.2.

[98] II *Sent.* d.3 q.1 a.1.

actos son, de suyo, ilimitadas, pero se limitan por su recepción en un sujeto (materia) que es potencial, limitado y finito [99]. Además, como las formas elementales no son una sola, sino cuatro y contrarias entre sí, ellas mismas se limitan, pues cada una no puede informar a toda la materia. No toda la materia es fuego, ni aire, ni agua, ni tierra, sino que cada una de esas cuatro primeras formas actúa y determina solamente una parte de la materia. «Finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas; sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma, in se considerata, communis est ad multa; sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinata huius rei» [100].

Cada una de esas cuatro formas elementales tiene un doble efecto sobre la materia prima: uno común, que es darle el ser y la *corporeidad;* y otro propio, que es darle la determinación específica que a cada una le corresponde. Santo Tomás insiste en que la *corporeidad* le sobreviene a la materia prima por la forma sustancial *antes del accidente de cantidad* [101]. El resultado

[99] «Nullus enim actus invenitur finiri, nisi per potentiam, quae est eius receptiva. Invenimus enim *formas limitari secundum potentiam materiae*» (*Comp. theol.* c.18: ed. MANDONNET, II p.10). «Formae quae sunt receptibiles in materia, individuantur per materiam quae non potest esse in alio, cum sit *primum subiectum substans;* forma vero, quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, *recipi potest a pluribus*» (*S. Th.* I q.3 a.2). «Diversae formae elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiae, ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones sine quibus materia divisibilis esse non potest» (*S. Th.* I q.76 a.4. Este texto se refiere, como veremos, a la materia segunda, multiplicable en virtud del accidente de cantidad).

[100] *S. Th.* I q.7 a.1.

[101] «*Corporeitas* autem dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod est *forma substantialis corporis,* prout in genere substantiae collocatur. Et sic *corporeitas cuiuscumque corporis nihil est aliud quam forma substantialis* eius, secundum quam in genere et specie collocatur, *ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones*... Oportet igitur quod corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis, quae in sua materia hoc *requirit,* quod habeat tres dimensiones; est enim actus *corporis* alicuius... Alio modo accipitur corporeitas *prout est forma accidentalis,* secundum quam dicitur corpus quod est in genere quantitatis» (*C. G.* IV 81). *S. Th.* I-II q.56 a.1 ad 3; III q.77 a.2.

La necesidad de la corporeidad es lo que hacía a Santo Tomás en las *Sentencias* admitir las dimensiones *interminadas* de Averroes antes de recibir la forma sustancial. «Incorporeitas repugnat materiae; cum enim uni perfectibili debeatur una perfectio et in materia prima non sit ulla diversitas, oportet quod omnis forma, antequam possit in ea esse ulla diversitas non intelligi, investiat eam totam. Sed ante corporeitatem non potest intelligi aliqua diversitas, quia diversitas praesupponit partes, quae non possunt esse

de la creación simultánea de la materia prima, no con una, sino con cuatro formas sustanciales elementales, son *cuatro sustancias individuas*, que son los cuatro *elementos*: agua, aire, tierra y fuego. Aunque ninguna de estas formas, ni tampoco las posteriores de los *mixtos*, anulan la radical potencialidad de la materia prima. «Oportet ergo quod materia, secundum se considerata, sit in potentia ad formam omnium illorum quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu nisi quantum ad illam formam. Remanet ergo in potentia quantum ad omnes alias formas» [102].

Dios pudo haber creado la materia prima con una sola forma sustancial. En ese caso, el resultado de la creación habría

nisi praeintelligatur *divisibilitas* quae consequitur quantitatem quae sine corporeitate non est; unde oportet quod tota materia sit vestita forma corporeitatis» (II *Sent.* d.3 q.1 a.1). Pero muy pronto reacciona contra este concepto, y atribuye la corporeidad a la primera forma sustancial, a la que sigue después la accidental de la cantidad. «Averroes erravit... ponendo dimensiones interminatas praeesse in materia, et hoc necessario ad productionem formarum substantialium... Oportet igitur tales dimensiones sequi inductionem alicuius formae substantialis in materia... Necessario ergo praeexistit forma substantialis quibuscumque dimensionibus... Non ergo erunt dimensiones interminatae in materia ante formam substantialem, etc.» *(De natura materiae* c.4). Cf. IV *Sent.* d.12 q.2 ad 4. «Alia perfectior forma constituit materiam in *esse corporali*, et ulterius dat ei esse vitale... sicut ex hoc quod *materia constituitur in esse corporeo per formam*, statim consequitur ut sint in ea *dimensiones*, per quas intelligitur materia *divisibilis* per diversas partes, ut sic *secundum diversas sui partes possit esse susceptiva* diversarum formarum» *(Q. d. de anima* a.9). «Dimensiones non possunt intelligi in materia nisi secundum quod materia intelligitur *constituta per formam substantialem in esse substantiali corporeo:* quod quidem non fit per aliam formam in homine quam per animam... Unde huiusmodi dimensiones non praeintelliguntur ante animam in materia totaliter, sed quantum ad ultimos gradus perfectionis» (ibid., ad 17). «Quodlibet esse generis et speciei *consequuntur* propria accidentia illius generis vel speciei; unde quando *iam materia intelligitur perfecta secundum huius generis quod est corpus*, possunt in ea intelligi *dimensiones* quae sunt propria accidentia huius generis; et sic *subsequuntur* ordine intelligibili in materia, secundum diversas eius partes, *diversae formae elementares*» *(De spirit. creat.* a.3 ad 18: KEELER, p.49).

102 *S. Th.* I q.66 a.2c. «Forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum. Et ideo una et eadem existens, perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est *ens actu*, et per quam est *corpus*, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo. Manifestum est autem quod *unumquodque genus consequuntur propria accidentia*. Sicut ergo *materia praeintelligitur perfecta secundum esse ante intellectum corporeitatis*, et sic de aliis; ita praeintelliguntur accidentia quae sunt propria entis ante corporeitatem. ... *Dimensiones quantitativae sunt accidentia consequentia corporeitatem*, quae toti materiae convenit. Unde materia iam intellecta sub corporeitate et dimensionibus, potest intelligi ut distincta in diversas partes, ut sic accipiat diversas formas secundum ulteriores perfectionis gradus» *(S. Th.* I q.76 a.6c y ad 1 y 2).

sido un solo individuo sustancial. Mas como ese individuo estaba compuesto de materia y forma, de él resultaría el accidente de cantidad, en virtud del cual era divisible y multiplicable numéricamente en otros innumerables individuos dentro de esa especie corpórea única. Y así tendríamos un mundo compuesto por una cantidad indefinida de individuos sustanciales de agua, de aire, de fuego o de tierra. Esta posibilidad es evidente, pero Santo Tomás la rechaza, en primer lugar porque una sola forma no sería suficiente para expresar la grandeza de la perfección de su Creador ni para establecer el orden del Universo, que requiere variedad y diversidad de grados en los seres [103]. Resultaría un universo monótono, un poco a la manera del mundo cartesiano, compuesto nada más que de extensión y movimiento, que ridiculiza el P. Daniel en su *Viaje al mundo de Des Cartes.* Un universo obra de Dios requiere variedad y orden, del cual resulta su belleza. Y esto se debe a que en el principio solamente creó Dios cuatro sustancias distintas y contrarias. Pero cada una de esas cuatro sustancias primordiales es divisible en otros innumerables individuos sustanciales, y de la mezcla de éstos, en distintas proporciones, resulta la infinita variedad de los *mixtos.* Por esto Santo Tomás, después de haber hablado de la producción de los elementos en los tres primeros días de la Creación, hace notar que a ésta le faltaba la labor de *ornato,* que le vino después por razón de la multiplicación de los *mixtos* [104]. Las primeras alteraciones,

[103] *C. G.* II 45. «Unde oportet dicere quod materia prima neque fuit creata omnino sine forma, neque sub forma una communi, *sed sub formis distinctis*» *(S. Th.* I q.66 a.1).

[104] «Tertio vero loco ponitur *impressio formarum elementarium in materiam informem,* non tempore, sed origine praecedentem» *(S. Th.* I q.69 a.1). «Sic igitur formatio supremi corporis facta est prima die... Secundo vero die formatum est medium corpus, scilicet *aqua*... Tertio vero die formatum est ultimum corpus, scilicet *terra*» (ibid., 1c). «Materia non dicitur fuisse informis... sed *habebat in diversis partibus formas elementares diversas.* Dicebatur tamen materia informis, quia nondum formae *mixtorum* corporum supervenerant materiae; ad quas *formae elementares* sunt in potentia» *(De pot.* q.4 a.1 ad 4). «Materia non dicitur fuisse informis, secundum sententiam quam sustinemus ad praesens, quia omni careret forma; vel quia haberet unam tantum formam, quae esset in potentia ad omnes formas, sicut posuerunt antiqui Naturales ponentes unum principium; vel sub qua continerentur plures formae virtute, sicut in mixtis accidit; sed habebat in *diversis partibus formas elementares diversas.* Dicebatur tamen materia informis, quia nondum formae mixtorum corporum supervenerant materiae; ad quas formae elementares sunt in potentia; nec etiam erat *situs elementorum* adhuc conveniens eorum generationi» (ibid., ad 13). «In tertia die significatur formatio *elementorum inferiorum*» (ibid., ad 17). «Et *quatuor elementa sub propriis formis* subsistentia» *(De pot.* q.4 a.2c). «Alii vero Sancti per terram et aquam primo creatas intelligunt ipsa *elementa mundi sub propriis formis*

que dan origen a la disgregación de los elementos, provienen del movimiento de los cielos.

3.° *Función de la cantidad.*—El resultado de la unión de la materia prima y las formas sustanciales es no uno, sino cuatro individuos sustanciales corpóreos, con sus dos principios esenciales constitutivos. Es decir, que con sola la materia y la forma sustancial tenemos ya perfectamente constituido el individuo sustancial, tal como se coloca en el predicamento de sustancia. Hasta ahora no ha entrado todavía en funciones el accidente de cantidad, el cual, en el caso de la creación, no es creado, sino *concreado* con la sustancia.

Pero ese individuo sustancial primario, totalmente constituido en cuanto sustancia o en cuanto a sus principios esenciales, tiene todavía potencialidad para recibir otras perfecciones ulteriores de orden accidental, y la primera de ellas se la confiere el accidente de cantidad. En primer lugar, para que ese individuo sea *hic et nunc demonstrabile,* necesita otros complementos accidentales, y éstos los recibe inmediatamente de la cantidad, la cual no le viene de fuera, sino que brota, *resulta* de la misma sustancia corpórea. De la *corporeidad* que le viene a la sustancia por razón de la forma sustancial se deriva el que pueda tener *dimensiones,* y esto se lo confiere el accidente de cantidad. «Corpus enim, secundum quod est in praedicamento substantiae, dicitur ex eo quod habet talem naturam ut in eo *designari possint* tres dimensiones, ipsae autem tres dimensiones *designatae* sunt corpus, quod est in genere quantitatis» [105]. Vemos con qué precisión distingue Santo Tomás. En la sustancia corpórea, ya colocada en el predicamento de sustancia, *se pueden designar* las tres dimensiones; pero éstas solamente *son designadas* en acto por medio del accidente de cantidad.

existentia» (ibid.). «Posito quod *omnia simul sint creata in forma et materia*» (ibid., ad 12). «Ut *quatuor elementa, quae ex nihilo producta sunt*... Huiusmodi enim productio non praesupponit materiam ex qua, nec in qua» (ibid., ad 22). «Tertio vero loco ponitur *impressio formarum elementarium in materiam informem* non prius existentem tempore, sed origine et naturae ordine praecedentem... intelligitur quod *materiae corporali impressa est forma substantialis aquae,* per quam competit sibi talis motus, et *forma substantialis terrae,* per quam competit sibi sic videri» (ibid., ad 29). Cf. *De nat. materiae* c.1. «Dicendum quod materia non dicitur fuisse informis, secundum sententiam quam sustinemus ad praesens, quia omni careret forma; vel quia haberet unam tantum formam, quae esset in potentia ad omnes formas, sicut posuerunt antiqui Naturales ponentes unum principium; vel sub qua continerentur plures formae virtute, sicut in mixtis accidit; sed habebat *in diversis suis partibus formas elementares diversas.* Dicebatur tamen materia informis, quia nondum formae mixtorum corporum supervenerant materiae; ad quas formae elementares sunt in potentia» *(De pot.* q.4 a.1 ad 13).

[105] *De ente et ess.* c.3 n.1; cf. n.2.

Lo mismo sucede con la *demostrabilidad* de las sustancias corpóreas, la cual le sobreviene también por el accidente de cantidad, que distingue en ellas las dimensiones y las coloca en lugares distintos. Esa sustancia es ya de suyo «demostrable», «sed non fit *hic et nunc demonstrabile sine dimensionibus determinatis et certis*, quas habere necesse est eo quod forma recipitur in materia, cum impossibile sit eam recipi in materia quin constituatur *corpus substantia*, sub cuius propria figura sunt dimensiones ipsae. Et ideo dicitur quod materia sub certis dimensionibus est causa individuationis, *non quod dimensiones causent individuum, cum accidens non causet suum* subiectum, sed quia per dimensiones certas *demonstratur individuum hic et nunc*, sicut per *signum* proprium individui et inseparabile»[106].

Es decir, que las dimensiones ciertas *designan* o *demuestran aquí y ahora* al individuo, pero no lo *causan*. Y, por lo mismo, esas dimensiones no *preceden*, sino que *siguen* a la introducción de la forma sustancial en la materia. «Averroes erravit... ponendo dimensiones interminatas *praeesse* in materia, et hoc necessario ad productionem formarum substantialium... Oportet igitur tales dimensiones *sequi* inductionem alicuius formae substantialis in materia... Necessario ergo *praeexistit* forma substantialis *quibuscumque dimensionibus*... Non ergo erunt dimensiones interminatae in materia *ante formam substantialem*... Impossibile est ergo ponere dimensiones in materia *sine forma substantiali*... Ex dictis ergo manifestum est quod dimensiones interminatas in materiis ponere et *praecedere omnem formam substantialem* est impossibile nisi in intellectu tantum, sicut ponunt mathematici»[107].

Todo esto no es más que la expresión del principio constante que siempre ha sostenido Santo Tomás, que el *esse accidentale* no puede preceder al *esse substantiale*. «Quidditati sive essentiae accidentis competit habere in subiecto»[108]. La cantidad es un accidente, que supone ya constituido su sujeto sustancial, y, siendo la cantidad un accidente, no puede recibirse sino en un sujeto ya perfectamente constituido, que es el compuesto sustancial individuo, que resulta de la unión de la materia con la forma sustancial. El accidente de cantidad se individualiza a su vez por su recepción en el sujeto, y, por lo tanto, no puede haber «tal» o «cual cantidad» antes de que exista ya un sujeto sustancial concreto y particular.

Lo primero es la constitución de la sustancia individua por la unión de la materia y la forma sustancial. Y después de esto,

106 *De nat. mat.* c.3.

107 *De nat. mat.* c.4.

108 *S. Th.* III q.77 a.1 ad 2.

todos los demás accidentes que se quiera, todos los cuales *siguen*, pero no preceden en manera alguna a la sustancia.

Así, pues, la cantidad no constituye el individuo ni entra para nada en su constitutivo esencial, aunque lo acompaña inseparablemente, y no puede ser separada de la sustancia a no ser por un milagro. «Illud ergo quod est *primum subiectum* omnium in via generationis et incompletum, quod de nullo illius generis praedicatur, materia scilicet, necessario erit *primum principium* esse incommunicabilis, quod est proprium individui... Materia enim sola est principium individuationis quoad illud in quo salvatur ratio primi in genere substantiae... Et ideo quantitas determinata dicitur principium individuationis, non quod aliquo modo *causet* subiectum suum quod est prima substantia, sed *concomitatur* eam inseparabiliter, et determinat eam ad hic et nunc. Illud ergo quod cadit sub ratione particulari est hoc aliquid per naturam materiae; quod autem cadat sub sensu exteriori est per quantitatem» [109].

En Santo Tomás hay un orden que siempre mantuvo: sustancia, corporeidad, dimensiones, divisibilidad, localización, etc. siempre en función de su principio de que el ser accidental sigue necesariamente al sustancial. «Primum autem inter omnes actus est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam *prius esse calidam* vel *quantam*, quam *esse in actu*. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quae facit esse simpliciter» [110]. «Materia autem, prout intelligitur *constituta in esse substantiali* secundum perfectionem inferioris gradus, per consequens intelligi potest ut *accidentibus subiecta*. Nam *substantia* secundum illum inferiorem gradum perfectionis necesse est quod habeat quaedam accidentia propria quae necesse est ei inesse; sicut ex hoc quod *materia constituitur in esse corporeo per formam, statim consequitur ut sint in ea dimensiones*, per quas intelligitur materia *divisibilis* per diversas partes, ut sic secundum diversas suis partes possit esse susceptiva diversarum formarum» [111].

[109] *De princ. indiv.* [110] *S. Th.* I q.76 a.6.

[111] *Q. d. de anima* a.9. «Quando loquimur de materia exsistente in hac re (materia segunda) iam dimittimus considerationem materiae absolute; non enim potest accipi illud materiae quod est in hac re, nisi secundum quod est divisum ab illa parte materiae quae est in re alia. Divisio autem non accidit materiae nisi secundum quod consideratur sub dimensionibus saltem interminatis, quia remota quantitate, ut in I *Phys.* text.15 dicitur, substantia erit indivisibilis» (II *Sent.* d.30 q.2 a.1). O sea, que la sustancia corpórea, constituida por la unión de la materia y de la forma, es divisible en potencia, pero sólo es divisible en acto por medio del accidente de cantidad. *(In Boet. de Trin.* q.4 a.2 ad 4). «Materiam... dividi in partes non contingit, nisi secundum quod intelligetur sub quantitate; qua remota

Así, pues, del efecto de las formas sustanciales sobre la materia dándole la *corporeidad* se deriva el accidente de cantidad, el cual a su vez tiene también otros dos efectos: el primero e inmediato es la *extensión*, o las *dimensiones* a lo largo, lo ancho y lo profundo, de donde se deriva la distinción de partes y la divisibilidad de la sustancia corpórea; y otro segundo, pero al que Santo Tomás da gran importancia, que es la ordenación de las partes en cuanto al lugar *(ubi, situs)*. De esta manera, en virtud del accidente de cantidad, las cuatro primeras sustancias elementales, que son ya corpóreas por su forma sustancial, se hacen distinguibles y divisibles en partes cuantitativas de la misma razón que el todo, y además se sitúan ordenadamente conforme al lugar que corresponde a la mayor o menor densidad de cada una: primero el fuego, debajo el aire, después el agua, y, por último, la tierra [112]. Y todo esto hace posible la ulterior multiplicación de las cuatro sustancias elementales en otros muchos individuos corpóreos dentro de cada una de esas grandes especies. Pero no indefinidamente, pues, la división cuantitativa física, a diferencia de la matemática, tiene un límite, del cual no se puede pasar sin destruir el individuo o sin corromper la forma peculiar de cada orden de sustancias, pasando a otra forma distinta. Así, dentro de los mismos elementos el agua, llegando a un grado determinado de enrarecimiento, se hace aire, y el aire, fuego [113]. Con lo cual tenemos también que

remanet substantia indivisibilis» *(S. Th.* I q.50 a.2c; q.76 a.4 ad 4; a.6 ad 2). *(S. Th.* I q.14 a.12 ad 1). «Si enim materia huius distinguitur a materia illius, necesse est quod vel forma sit principium distinctionis materiae, ut scilicet *materiae sint diversae propter habitudinem ad diversas formas;* et tunc sequitur adhuc diversitas secundum speciem, et inaequalitas naturalis; vel materia erit principium distinctionis formarum. Nec potest dici materia haec alia ab illa nisi secundum divisionem quantitativam» *(S. Th.* III q.75 a.7c; q.77 a.2c). Cf. *De ver.* q.10 a.5c; *De spir. creat.* a.8c; *De mixtione elementorum; De ver.* q.2 a.6 ad 1. «Materiam dimensionibus subiectam esse principium distinctionis numeralis, in his in quibus inveniuntur multa individua unius speciei» *(De malo* q.16 a.1 ad 18). «Dimensiones quantitativae sunt *accidentia consequentia corporeitatem*, quae toti materiae convenit» *(In Phys.* 3 lect.5). «Licet eadem materia faciat idem numero, non tamen materia nuda, nec quae facit principium in numero, sed una materia secundum quod est sub dimensionibus terminantibus ipsam, facit idem numero» *(Quodl.* 11 a.6 ad 2; *Quodl.* 1 a.21).

112 «Situs elementorum dupliciter potest considerari. Uno modo quantum ad naturam propriam; et sic naturaliter ignis aerem continet, aer aquam, et aqua terram» *(De pot.* q.4 a.1 ad 4).

113 «Etsi enim corpora mathematica possint in infinitum dividi, corpora tamen naturalia ad certum terminum dividuntur, cum unicuique formae determinetur quantitas secundum naturam, sicut et alia accidentalia. Unde nec rarefactio in infinitum esse potest; sed usque ad terminum certum qui est in raritate ignis. Et praeterea aqua tantum rarefieri posset quod iam

la misma fuerza de los hechos lleva a Aristóteles y a Santo Tomás a admitir una especie de *atomismo*, es decir, a llegar en la materia a un límite de la división *(a-tomos, in-divisible)*; si bien, a diferencia de los atomistas griegos (Leucipo, Demócrito, Epicuro), esos «átomos» no son homogéneos, sino de diversas clases, correspondientes a las cuatro formas elementales. Sintetizamos esquemáticamente los dos efectos de la cantidad:

1) Primario: *Ordo partium in toto*.. { Indeterminate = Extensio. / Determinate = Forma, figura.

2) Secundario: *Ordo partium in loco* (ordo secundum prius et posterius)........................ { Indeterminate = *Ubi* (colocación de las partes en el lugar). / Determinate = *Situs*.

4.º *Principio primario y secundario de individuación.*—De esta manera se comprende la afirmación de Santo Tomás cuando dice que hay un doble principio de individuación: uno *primario*, que es la misma materia prima, la cual por su misma finitud y potencialidad limita las cuatro primeras formas sustanciales elementales, creadas por Dios al mismo tiempo que ella, y que la informan y actúan directamente. Y, dentro ya de las sustancias corpóreas resultantes de la unión de la materia prima y las cuatro formas sustanciales elementales, que le confieren la *corporeidad*, existe otro principio *secundario* de individuación *(quoddam principium)*, que es la cantidad, la cual, en virtud de su efecto formal primario, confiere a esas cuatro sustancias primordiales (elementos) las dimensiones, la distinción de partes y la *divisibilidad*, lo cual hace posible su ulterior división numérica en individuos sustanciales distintos dentro de cada una de las cuatro grandes especies u órdenes de los elementos. Por esto, más bien que en el accidente de cantidad y en las dimensiones terminadas o interminadas, debemos cargar el acento en la misma finitud y potencialidad de la materia prima y en la *corporeidad* que le confieren las formas sustanciales, que es lo que hace posible el que de la sustancia corpórea *resulte* el accidente de cantidad. «De ratione individui duo sunt, scilicet quod sit ens actu vel in se vel in alio; et quod sit divisum ab aliis quae sunt vel possunt esse in eadem specie, in se indivisum exsistens; et ideo *primum individuationis principium est materia* qua acquiritur esse in actu cuilibet tali formae sive substantiali sive accidentali; et *secundarium principium individuationis est dimensio*, quia ex ipsa habet materia quod dividatur; unde in

non esset aqua, sed aer vel ignis, si trascenderet modum raritatis aquae» *(De pot.* q.4 a.1 ad 5).

carentibus dimensione impossibile est aliquam esse distinctionem nisi per formam, quae facit diversitatem speciei»[114].

En la *Summa Theologiae* aclara todavía más este pensamiento, distinguiendo dos casos: 1.º Las *formas subsistentes* se individualizan por sí mismas y no requieren ningún sujeto por el cual se distingan ni individualicen. 2.º Las formas *no subsistentes* necesitan un sujeto en qué recibirse y por el cual se individualizan. Este sujeto es la *materia misma*, que es el coprincipio sustancial por el cual queda completa la especie corpórea. Pero en esta clase de formas caben otros dos casos: *a)* Si solamente se tratara de la constitución de un solo individuo sustancial o de una sola sustancia corpórea, bastaría simplemente con una sola forma y una sola materia. *b)* Pero, si esas formas están llamadas a multiplicarse además en otros muchos individuos sustanciales numéricamente distintos dentro de una misma especie, entonces se requiere otro principio secundario además de la materia, el cual haga posible su divisibilidad y su ulterior multiplicación. Este segundo principio, que resulta de la naturaleza misma de la sustancia corpórea, es la cantidad, la cual hace posible la división de la materia en partes sustanciales distintas *eiusdem rationis ac totum*. Y por esto la materia es el principio primario de individuación, y la cantidad el secundario. «Quantitas dimensiva est *quoddam* individuationis principium. Est enim de ratione individui quod non possit in pluribus esse, quod quidem contingit *dupliciter: uno modo* quia non est natum esse in aliquo, et hoc modo *formae immateriales separatae*, per se subsistentes, sunt etiam per seipsas individuae; *alio modo* ex eo quod forma substantialis vel accidentalis est quidem nata in aliquo esse, non tamen in pluribus, sicut *haec* albedo quae est in *hoc* corpore. Quantum igitur *ad primum*, *materia* est individuationis principium omnibus formis inhaerentibus, quia cum huiusmodi formae, quantum est de se, sint natae in aliquo esse sicut in subiecto, ex quo aliqua earum recipitur in materia quae non est in alio, ideo nec forma ipsa sic exsistens potest in alio esse. Quantum autem *ad secundum*, dicendum est quod individuationis principium est *quantitas dimensiva*. Ex hoc enim aliquid est natum esse in uno solo, quod illud est in se indivisum et divisum ab omnibus aliis. *Divisio autem accidit substantiae ratione quantitatis*, ut dicitur. Et ideo ipsa quantitas dimensiva est *quoddam* individuationis principium *in huiusmodi formis*, inquantum scilicet *diversae formae numero sunt in diversis partibus materiae*. Unde et ipsa quantitas dimensiva secundum se habet *quamdam individuationem*, ita

[114] IV *Sent.* d.12 q.1 a.1 sol.3 ad 3.

quod possumus imaginari plures lineas eiusdem speciei, differentes positione, quae cadit in ratione huius quantitatis; convenit enim dimensioni quod sit *quantitas positionem* habens» [115].

Todo lo cual no es más que una aplicación rigurosa de sus principios generales de que la forma sustancial se individualiza por su recepción inmediata en la materia prima, y que el accidente se individualiza por su recepción en la sustancia, que es su sujeto. El accidente de cantidad *(quantitas dimensiva)*, ya individualizado por su recepción en la sustancia, sirve a su vez de individualizador en cuanto que hace posible la división de las partes que antes estaban en potencia en esa misma sustancia. Pero siempre guardando el orden de sucesión: 1.º, sustancia corpórea; 2.º, accidente de cantidad. «Sed illud cui advenit accidens est esse in se completum, subsistens in suo esse, *quod quidem esse naturaliter praecedit accidens quod supervenit;* et ideo accidens *superveniens*, ex coniunctione cum eo cui *supervenit, non causat illud esse in quo res subsistit*, per quod res est ens per se, sed causat quoddam esse secundum, sine quo res subsistens intelligi potest esse; sicut primum potest intelligi sine secundo, vel praedicatum sine subiecto» [116]. La cantidad no *causa* la sustancia corpórea individua, ya perfectamente constituida antes de su advenimiento. Pero sí *hace posible* que esa sustancia pueda multiplicarse numéricamente en muchos individuos sustanciales distintos dentro de la misma especie, cada uno con su propia materia, su propia forma (principios primarios de la constitución del individuo) y con su propia cantidad, como accidente que resulta de cada una de esas nuevas sustancias. Pero sin olvidar que esta multiplicación no la hace el accidente de cantidad por sí mismo, sino que tanto la corporeidad de la sustancia como el accidente de cantidad solamente hacen posible la multiplicación, que debe ser realizada por una causa eficiente extrínseca.

Así, pues, todos los textos en que Santo Tomás dice sin más que el principio de individuación es la *materia signata quantitate* hay que entenderlos referidos a este segundo caso, es decir, al de la multiplicación de una sustancia corpórea, ya individua en sí misma (cualquiera de los cuatro elementos), en individuos sustanciales dentro de cada una de esas especies. Si la materia es *signata* quantitate, es porque antes ha sido *signabilis*, y para ser *signabilis* tiene que haber sido ya *individua*, y no puede haber sido individua sino porque es una *sustancia corpórea completa*, constituida *in genere substantiae*, con sus dos principios esenciales completos, materia prima y forma sus-

[115] *S. Th.* III q.77 a.2. [116] *De ente et ess.* c.7 n.1.

tancial, y con su propio accidente de cantidad, que es el que la *signa* y el que hace posible su ulterior multiplicación en individuos sustanciales por las causas eficientes.

Así queda clara esa expresión, que en su debido lugar debe entenderse al pie de la letra, pero que resulta difícilmente inteligible cuando la *signación* de la cantidad trata de referirse directamente a la materia prima o cuando se buscan anticipaciones telepáticas a la materia prima para referirse a una cantidad futura antes de recibir su propia forma sustancial y la corporeidad. Santo Tomás no necesita estar repitiendo a cada paso sus axiomas básicos de que la sustancia es antes que el accidente; que la forma sustancial es antes que la accidental; que Dios crea *sustancias individuas*, y no la materia por un lado ni la forma por otro; que la forma sustancial se recibe directamente sobre la materia prima, que es su primer sujeto y a la que confiere el primer acto y la corporeidad, y que, una vez constituida la sustancia corpórea, de ella resulta *statim* el accidente de cantidad, el cual hace posible su ulterior multiplicación en individuos sustanciales dentro de cada una de las grandes especies elementales. Suponiendo previamente estos principios fundamentales, todos los textos de Santo Tomás resultan fácilmente inteligibles y de una lógica plena, como deducciones que se siguen necesariamente.

Pero el distinguir en la individuación dos principios, uno *primario* (la misma materia) y otro *secundario* (la cantidad), no significa en modo alguno que sean *dos individuaciones*, una que da la materia y otra que da la cantidad. Se trata de dos funciones distintas que corresponden, respectivamente, a un principio sustancial (materia) y a otro principio accidental (cantidad), y a dos casos distintos que se dan en la multiplicación de las formas *no subsistentes*, o sea de las formas *materiales*. Cada individuo sustancial tiene su materia, su forma y su cantidad. Si solamente hubiera un individuo sustancial corpóreo, tendría su materia, su forma y su cantidad. Pero, como esas sustancias corpóreas elementales se multiplican en muchos individuos sustanciales, de esta multiplicación, posible gracias a su corporeidad y a su cantidad, resulta una multitud de individuos, en cada uno de los cuales entran también su materia, su forma y su propia cantidad, con efectos idénticos a los que habrían tenido si solamente hubiese existido una sola sustancia elemental.

5.° *Los mixtos.*—El término de la acción creadora de Dios son cuatro grandes sustancias corpóreas elementales, resultado de la unión directa de las cuatro primeras formas sustanciales

sobre otras tantas partes de materia prima idéntica en todas ellas. Sobre esas cuatro sustancias elementales se reciben otros tantos actos de existencia, los cuales no recaen por separado ni sobre la materia prima ni sobre las formas, sino sobre el todo o el compuesto resultante de la unión de ambos principios sustanciales. «Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam, alius autem ipsius rei iam compositae ad esse participatum. Non enim est esse rei neque eius neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam» [117].

Claro está que desde este momento nos hallamos ya en el orden, no de la pura materia prima *(materia nuda ab omni forma)*, sino en el de la materia segunda, o sea de la *sustancia corpórea*, en el cual ya no interviene la creación, sino la *generación*, que es propia de las causas eficientes creadas. o de las causas segundas.

Pero las sustancias corpóreas no son solamente cuatro, sino múltiples. Por lo tanto, es necesario buscar otro principio ulterior de división de esas cuatro sustancias fundamentales.

[117] *De subst. separ.* c.6 n.45. «Cum enim fieri terminetur ad esse, proprie ei convenit fieri cui convenit per se esse, scilicet *rei subsistenti;* unde neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur creari, sed concreari. Proprie autem creatur res subsistens, quaecumque sit» *(De pot.* q.3 a.1 ad 12). «Igitur proprius modus suae actionis est ut producat *rem subsistentem totam,* non solum rem inhaerentem, scilicet formam in materia» *(C. G.* II 16). «Esse autem non convenit formae tantum nec materiae tantum, sed *composito;* materia enim non est nisi in potentia; forma vero est qua aliquid est; est enim actus. Unde restat quod *compositum* proprie sit; eius igitur solius est proprie fieri, non materiae praeter formam» *(C. G.* II 43). Cf. I *Phys.* lect.12 n.223; lect.14 n.253. «Quia ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius; eius enim actus est esse, de quo possumus dicere quod sit; esse autem non dicitur de materia, sed de toto; unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id quod est» *(C. G.* II 54). «*Forma enim proprie non fit, sed compositum.* Sicut enim dicitur forma esse in materia, *licet forma non sit, sed compositum per formam:* ita enim proprius modus loquendi est, ut dicamus, compositum generari ex materia in talem formam. Formae enim proprie non fiunt, sed educuntur ex potentia materiae, inquantum *materia quae est in potentia ad formam fit actu sub forma, quod est facere compositum*» (VII *Met.* lect.7 n.1423). «Oportuit eum probare quod forma non fieret nisi per accidens. Et hoc ideo est, quia *formae non proprie habent esse, sed magis sunt quibus aliqua habent esse.* Unde si fieri est via ad esse, illa tantum per se fiunt, quae per formas habent esse. Formae autem incipiunt esse, eo modo quo sunt in illis factis, quae per formas esse habent» (VII *Met.* lect.7 n.1419). «Esse formarum naturalium non est ipsarum absolute, sed ipsorum compositorum; non enim per se possunt subsistere: *et ideo ipsis formis per se loquendo non acquiritur esse, sed substantiis compositis;* unde forma per se loquendo, *neque fit, neque generatur, sed compositum*» (II *Sent.* d.18 q.2 a.3; d.1 q.1 a.4). *S. Th.* I q.75 a.6; q.7 a.2 ad 1.

Esto es posible, como ya hemos visto, en virtud de que sobre cada uno de esos cuatro compuestos sustanciales primarios o elementales se recibe, o mejor dicho, resulta de ellos inmediatamente *(statim)* el primer accidente, que es el de cantidad. Ni Aristóteles ni Santo Tomás eran atomistas, pero ambos tienen que dar razón de la multiplicidad y variedad de los individuos sustanciales y de las alteraciones, generaciones y corrupciones que suceden en el orden de las sustancias corpóreas. Esas cuatro sustancias corpóreas elementales son numérica y específicamente distintas cada una de las demás. Pero también cada una de ellas puede dividirse y disgregarse en individuos sustanciales distintos, dentro de la misma especie, en virtud de la corporeidad y del accidente de cantidad. «Principium diversitatis individuorum eiusdem speciei est divisio materiae (de la sustancia corpórea) secundum quantitatem; forma enim *huius ignis* a forma *illius ignis* non differt nisi per hoc quod est *in diversis partibus* in quas materia dividitur; nec aliter quam divisione quantitatis, sine qua *substantia* est indivisibilis» [118].

Es decir, que, si no fuera por el accidente de cantidad, solamente podría haber cuatro grandes sustancias, compuestas de materia prima y de las cuatro formas elementales (agua, aire, fuego y tierra). Pero no sería posible una subdivisión ulterior, como tampoco la variedad de los seres corpóreos (mixtos) que resultan de la combinación de distintas porciones cuantitativas de esas sustancias elementales, que entran en ellos según distintas proporciones [119].

Pero hay que tener en cuenta que lo que es *divisible* en virtud del accidente de cantidad, no es ni la materia ni la forma por separado, sino el *todo*, la sustancia corpórea, compuesta de materia y forma. Aunque la cantidad se relaciona con la materia, y la cualidad con la forma, sin embargo, ninguna de ellas corresponden a la una ni a la otra por separado, sino al todo, al compuesto sustancial, el cual solamente es divisible, ya que, si se separan su materia y su forma, equivale a destruirlo en su misma esencia. En virtud, pues, de la cantidad, recibida no sobre ninguna de las partes (materia o forma), sino sobre el *todo*, lo que se multiplica es el *todo*, y así cada una de esas cuatro grandes sustancias elementales, mediante la intervención extrínseca de las causas eficientes, puede multiplicarse en innumerables individuos sustanciales distintos, cada uno de los cuales es una sustancia completa, con su materia y su forma

118 *C. G.* II 49.
119 *C. G.* II 43; I *Phys.* lect.3 n.59-61; lect.5 n.80; IV lect.3 n.814

(haec materia, haec forma) y cada uno con su propia cantidad *(sub dimensionibus)* [120].

De esta manera, la sustancia corpórea cuanta, que era divisible en potencia, se hace dividida en acto, de suerte que a la cantidad y a las causas eficientes que contribuyen a realizar la disgregación podemos tomarlas en participio activo: *signans*. La sustancia corpórea, compuesta de materia y formas elementales, era *signabilis*. Con el accidente de cantidad era ya *signata, designata, demonstrata*. Y ella, lo mismo que todos los individuos sustanciales corpóreos resultantes de su disgregación, serán *materia* (segunda, o sustancia corpórea) *signata quantitate*. Asimismo, en virtud de la cantidad resultan en las sustancias corpóreas otra serie de efectos accidentales secundarios, como son las relaciones de lugar *(ubi, situs)* y el movimiento local.

b) *Generación*.—La acción creadora de Dios se limita a sacar de la nada la materia prima y las cuatro formas elementales, es decir, las cuatro sustancias corpóreas fundamentales: agua, aire, fuego y tierra. Pero en este momento entran en juego las causas eficientes creadas (causas segundas), a las cuales les corresponde la *generación*, bien sea multiplicando en individuos sustanciales numéricamente distintos esas cuatro sustancias fundamentales, bien mezclándolos en distintas proporciones, sacando al mismo tiempo nuevas formas materiales de la potencialidad de la materia *(mixtos)*. «Partes autem horum generabilium et corruptibilium generantur, acquirentes formas in actu a formis quae sunt in materia, non autem a formis extra materiam existentibus. Quum enim formae materiales non sint per se subsistentes, sed earum esse sit in esse materiae, non possunt produci in esse nisi per creationem totius compositi vel per transmutationem materiae ad talem vel talem formam» [121].

El individuo sustancial es el término de una generación sustancial, en la cual, en virtud de la acción de la causa eficiente, un nuevo ser pasa de la potencia al acto. La generación consiste en sacar un nuevo individuo sustancial, no de la nada, sino de la potencia de una materia preexistente. La potencialidad se distingue de la pura posibilidad en que ésta no necesita ningún sujeto, mientras que aquélla requiere necesariamente un sujeto

[120] «Quia sicut partes generis et speciei sunt materia et forma, ita individui sunt haec materia et haec forma. Unde sicut diversitatem in genere et specie facit diversitas materiae vel formae absolutae, ita diversitatem in numero facit haec forma et haec materia. Nulla autem forma, in quantum huiusmodi, est haec ex seipsa... unde forma fit haec per hoc quod recipitur in materia» *(In Boet. de Trin.* 1 q.4 a.2).

[121] C. G. II 43; *De pot.* q.4 a.1 ad 15.

preexistente, potencial. Pero, como la materia prima no existe ni puede existir sin alguna forma, la acción de la causa eficiente creada solamente alcanza a actuar sobre la materia segunda, es decir, sobre un sujeto sustancial, transformándolo hasta hacerle perder la forma que actualmente tiene y produciendo al mismo tiempo las disposiciones necesarias para que brote otra nueva de la potencialidad de la materia.

En la generación sustancial realizada por una causa eficiente creada se requieren: 1.º *Un sujeto potencial* (materia prima) capaz de recibir toda clase de formas sustanciales. La materia prima, en cuanto tal, es común e idéntica en las dos sustancias, en la que se corrompe y en la que genera, aunque la acción de la causa eficiente no se ejerce sobre toda la materia prima, sino solamente sobre la porción cuantitativa de ella que existe en el sujeto sustancial sobre que actúa.

2.º *Una forma sustancial*, que no es común a las dos sustancias, sino propia y distinta en cada una de ellas. La sustancia que se corrompe pierde su propia forma, y la que se engendra adquiere otra nueva, distinta de la anterior, sacada por la causa eficiente de la potencialidad de la materia.

3.º Acción de la causa eficiente, alterando las disposiciones accidentales de la materia segunda, o del sujeto sustancial preexistente (individuo A), en virtud de lo cual ese sujeto se hace inepto para seguir teniendo la forma que posee, y junto con ella el acto entitativo del compuesto que constituye con la materia *(corruptio, resolutio usque ad materiam primam)*.

4.º Que la acción de la causa eficiente se extienda hasta sacar *(eductio)* una nueva forma sustancial de la potencialidad de la materia y producir un nuevo acto entitativo en el nuevo compuesto resultante *(generatio)*.

5.º El resultado de esa acción de la causa eficiente, en virtud de la mutación sustancial que produce transformando, *transmutando* el sujeto sustancial preexistente y educiendo una nueva forma, será un nuevo individuo sustancial (individuo B), que pasa del orden potencial al actual, adquiriendo una nueva forma y un nuevo acto entitativo de existir [122].

Con lo cual tenemos que, a diferencia del concepto plató-

[122] «Omnis forma quae incipit esse per transmutationem materiae, habet esse a materia dependens: transmutatio enim materiae reducit eam de potentia in actum, et sic terminatur ad esse actu materiae, quod est per unionem formae; unde si per hoc etiam incipiat esse formae simpliciter, esse formae non erit nisi in hoc quod est uniri materiae, et sic erit secundum se a materia dependens» *(C. G.* II 86).

«Cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei convenit esse» *(S. Th.* I q.90 a.2). Cf. *C. G.* II 43.50 y 51; *De pot.* q.3 a.9.

nico de la generación del individuo, en el aristotelismo y en el tomismo ésta no se realiza en virtud de la participación de una forma única o de una especie por muchos individuos, solamente distintos entre sí por razón de sus distintos sujetos materiales, sino en virtud de un cambio de formas, cada una de las cuales es propia, distinta y distintiva en cada sujeto, el cual, a su vez, posee también una parte distinta de materia, de suyo idéntica en todos los seres corpóreos. Y así, en el hilemorfismo aristotélico una misma porción de materia puede ser actuada sucesivamente por muchas formas, de lo cual resultan otros tantos individuos sustanciales numéricamente distintos, tanto por razón de su materia como por la forma que la actúa y determina y por su acto entitativo de existencia propio y distinto en cada uno de ellos.

3) EN LOS SERES VIVIENTES, VEGETALES Y ANIMALES.—Si ascendemos un grado más en la escala de los seres, encontramos los vivientes, vegetales y animales. Aunque son dos géneros netamente distintos por razón de la perfección de sus formas respectivas, sin embargo, en el fondo, el problema de la individuación es el mismo. Se trata de esencias sustanciales, compuestas de dos principios, uno la materia, idéntica en todos ellos, y otro, las formas vivientes, en un caso vegetativas (plantas) y en otro sensitivas (animales). La producción de esas sustancias individuas puede ser también, lo mismo que en los minerales, de dos maneras: por creación o por generación.

a) *Por creación.*—Dios crea las formas vitales, correspondientes a las distintas especies vivientes, y las infunde en la materia. No es necesario que cree la materia al mismo tiempo, pues puede haberla ya creado antes. Con lo cual tendríamos un caso combinado de creación y generación sustancial. Las formas vitales, al recibirse sobre la materia (segunda en este caso), desalojarían a las formas elementales o a las formas de los mixtos, quedando ellas solas informando la materia prima.

b) *Por generación.*—En este caso tenemos, por una parte, las causas eficientes (padres), los cuales no pueden crear nada, sino solamente engendrar. Tampoco pueden ejercer su acción directamente sobre la materia prima, sino sólo sobre la segunda, actuando sobre las disposiciones accidentales del compuesto sustancial, de suerte que lo hacen inepto para seguir teniendo su forma sustancial (elemental o de «mixto»), y al mismo tiempo lo hacen apto para recibir una nueva forma viviente, que es el alma vegetativa o sensitiva.

Desde luego, esas formas no son espirituales ni creadas por

Dios en cada caso particular, como sucede en la generación del hombre. Son inmateriales y producidas por generación. Pero ¿de dónde salen? ¿Son sacadas de la potencialidad de la materia? ¿Son producidas por los mismos padres? ¿Transmiten los padres una parte o un germen de sus propios principios vitales? No sería justo exigir a Santo Tomás, en el estado de la ciencia en su tiempo, respuestas concretas a problemas que todavía tiene sin resolver la biología moderna, con medios infinitamente mayores. Baste con mantener el dualismo irreductible entre materia y vida, y la afirmación de que hasta ahora la ciencia no ha demostrado que la vida salga de la materia, y que hay una neta separación entre las funciones químicas y físicas y las vitales.

El concepto de Santo Tomás es que esas formas vivientes, aunque inmateriales, dependen de la materia en su ser y en su obrar. Por lo tanto, dependen también de ella en su hacerse. El agente produce el compuesto, sacando la forma de la potencia de la materia, si bien esas formas tienen actividades que exceden el campo de lo puramente material [123].

En cuanto al principio de individuación de esas formas, se ve claramente con fijarnos en que el sujeto sobre el cual se ejerce la acción de los padres no es la materia prima, sino la segunda, es decir, la sustancia corpórea ya existente. De esa sustancia ya individua o de esa porción de materia segunda, los padres desalojan, por decirlo así, su forma sustancial de elemento o de mixto, la cual es sustituida por la forma propia del nuevo ser viviente. Con lo cual tenemos una generación sustancial en que la forma viviente se individualiza por su recepción en una materia determinada.

4) En el hombre.—El individuo humano constituye un caso especialísimo entre todos los seres. Su esencia no es simple, sino compuesta de dos principios sustanciales distintos: por una parte, de un alma espiritual y racional (forma), y por otra, de un cuerpo material (materia). Por lo tanto, la producción de un individuo humano requiere una acción mixta o combinada, correspondiente a los dos principios de que consta su esencia, y en la cual intervienen dos causas eficientes distintas, que son Dios, creador del alma, y los padres, engendradores del cuerpo.

Cada una de esas dos partes esenciales del hombre es producida de distinto modo. El alma es creada por Dios de la nada. El cuerpo no es creado por los padres, sino que está

[123] *De pot.* q.3 a.11; cf. ad 7; *S. Th.* I q.118 a.1.

formado de la materia segunda, ya existente. Respecto de esa materia. los padres no tienen más misión que la de prepararla o disponerla para que en ella pueda ser infundida el alma creada por Dios [124]. No obstante, pueden llamarse padres en sentido propio y estricto, ya que el término de la generación no es el cuerpo solamente, sino el hombre completo. Vamos a examinar por separado los dos principios de que consta el individuo humano, el modo de intervención de las dos causas eficientes y la función que a cada una corresponde para llegar a constituirlo.

a) *El alma.* El alma humana es una esencia simple, producida por Dios por creación en cada caso particular. Dios crea tantas almas numéricamente distintas cuantas corresponden a otros tantos individuos humanos que comienzan a existir. Y crea cada una en particular, individualmente, destinándolas a unirse como formas a un cuerpo determinado. Cada individuo humano tiene su propia alma, es decir, su propia forma, distinta y distintiva, la cual puede separarse del cuerpo y seguir viviendo y existiendo separadamente por sí misma.

Sería absurdo afirmar la existencia de una sola alma o una sola forma humana, participada por todos los hombres o multiplicada por su recepción en distintas materias cuantitativamente distintas, de donde resultarían otros tantos individuos numéricamente distintos. Esto sería una forma disparatada de pansiquismo, que Santo Tomás combatió enérgicamente. Cuando Santo Tomás habla de una *humanitas*, no se refiere a que exista ontológicamente una esencia común, participada por todos los hombres, sino solamente a un concepto universal, lógico, abstracto, mental, que se predica unívocamente de todos los individuos humanos. Pero no es una forma ontológica común, multiplicada numéricamente en individuos por su recepción en la materia. Esto sería una manera de platonismo o de realismo exagerado, tal como se encuentra en algunos autores del siglo XII, y que Santo Tomás también rechazó [125].

La forma da a la esencia su diferencia específica (racional). Pero ella sola no constituye la esencia completa del hombre.

[124] «Terminus actionis physicae est duplex: scilicet primus et secundus. Primus est generatio, quae est terminus alterationis physicae. Secundus vero est forma, quae est finis generationis; licet non semper vi generationis inducatur forma, quae est finis generationis: sicut patet de anima humana, quae non introducitur per agens physicum: unde primus terminus actionis physicae in generatione humana est dispositio sufficiens ad introductionem animae, quae a Philosopho dicitur generatio in 2 *Phys.*; quia homo generat hominem et sol» *(De nat. mat.* c.2).

[125] *S. Th.* I q.98 a.1.

El alma, creada por Dios, no está destinada a existir por sí sola, sino como forma de un cuerpo humano. Y así, el hombre no es su alma sola, sino el compuesto, el todo resultante de la unión del alma y del cuerpo. Es un todo concreto, en cuya esencia entran *esta* alma y *este* cuerpo, de suerte que no existen ni el alma ni el cuerpo por separado, sino *este hombre*, este *todo* sustancial. Por esto, el acto creador-generador en que se combinan la acción de Dios y la de los padres, no son dos actos que tiendan separadamente, por un lado, a la producción del alma, y por otro, a la del cuerpo, sino que se funden para producir el compuesto *hombre*. La *esencia* del hombre no es su alma sola ni su cuerpo solo, sino un *todo* compuesto, es decir, el conjunto de alma y cuerpo. Santo Tomás concibe siempre las esencias, sean simples o compuestas, sea en estado potencial o actual, como un *todo*, y en el caso de los seres compuestos, siempre en función del conjunto de sus partes esenciales completas. Por esta razón, el término a que tiende la acción productiva, que podemos llamar combinada, de Dios y de los padres, en la generación de un hombre, es también un todo único, es decir, un todo compuesto esencialmente de cuerpo y alma.

Si Dios creara las almas solas, como entidades simples, subsistentes, dándoles por separado el acto de la existencia, tendríamos un caso semejante al de los ángeles. Cada alma sería un individuo distinto, y para individualizarse no necesitaría más que su propia esencia con su acto de existir. Claro está también que, desde ese momento, su unión con el cuerpo no podía ser sustancial, sino accidental. Pero el alma está destinada a informar un cuerpo material y a constituir con él un solo y único individuo humano sustancial, una persona [126].

Por esto la acción de Dios al crear el alma no se detiene en el alma sola, sino que tiende como término al hombre, es decir, a una esencia completa, la cual requiere otra parte esencial, que es su cuerpo material. No crea Dios las almas por separado y después las va infundiendo en los cuerpos a que correspon-

126 «Non tantum ab anima habet homo ut sit persona, sed ab ea et corpore, cum ex utrisque subsistat» (III *Sent.* d.5 q.3 a.2 ad 2: ed. F. Moos, n.113). «Anima est pars humana speciei. Et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quae est hypostasis vel substantia prima, sicut nec manus neque quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personae, neque nomen» (*S. Th.* I q.29 a.1 ad 5). «Non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona, sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona, et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae» (ibid., q.75 a.4 ad 2).

den, sino que la acción creadora de Dios es simultánea con la acción generadora de los padres, de suerte que de ambas resulta un todo único, cuyas partes esenciales (alma y cuerpo) reciben un solo y único acto de existencia, que es la propia de este hombre concreto y particular.

Así se comprende por qué la esencia del alma no queda individualizada, como el ángel, recibiendo por separado el acto de la existencia. Porque ese acto de existir no lo recibe ella sola por separado, sino junto con el cuerpo. Es un acto común a toda la esencia humana completa, a todo el compuesto. Si el alma no se uniera a la materia, sería individua por sí misma. Pero lo que se individualiza no es el alma sola ni el cuerpo solo, por separado, sino todo el compuesto, que consta esencialmente de ambos principios constitutivos: este hombre, Pedro [127].

b) *El cuerpo*. Pero veamos cómo el alma del hombre, aunque espiritual y creada por Dios en particular, sin embargo recibe su individuación por medio del cuerpo, es decir, por la materia. «Cum universalia non habeant aliquod esse nisi in anima, oportet quod quidquid in esse naturae producitur, producatur secundum quod individuatur. Cum ergo anima esse individuatum non possit habere nisi secundum quod coniungitur corpori ut forma eius, ut probatum est, oportet quod non incipiat esse nisi in corpore» [128].

Dios crea las almas. Pero el hombre no es sólo alma, sino también cuerpo. Su esencia se compone de materia y forma. El cuerpo consta de materia, y la materia que entra a constituirlo no necesita ser creada por Dios en cada caso, porque ya existe en el mundo cuando tal hombre concreto va a venir a la existencia [129]. Esa materia ya existente necesita solamente ser

[127] «Respondeo. Dicendum, quod *hoc aliquid* proprie dicitur *individuum in genere substantiae*... Individuum autem in genere substantiae non solum habet quod *per se possit subsistere*, sed quod sit *aliquid completum* in aliqua specie et genere substantiae» (*Q. d. de anima* a.1).

[128] II *Sent.* d.17 a.2 ad 4; Q. *d. de anima* a.1 ad 2 et 3.

[129] «Et dico quod non individuatur nisi ex corpore. Unde impossibilis est error ponentium animas primo creatas et postea incorporeatas: quia non efficiuntur plures nisi secundum quod iunguntur pluribus corporibus» (I *Sent.* d.8 q.5 a.2 ad 6). «Et licet individuatio eius (animae) ex corpore occasionaliter dependeat quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuatum nisi in corpore cuius est actus: non tamen oportet ut destructo corpore, individuatio pereat; quia, cum habeat esse absolutum, ex quo acquisitum est sibi esse individuatum, ex hoc quod facta est forma huius corporis, illud esse semper remanet individuatum. Et ideo dicit Avicenna quod individuatio animarum et multitudo dependet ex corpore, quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem» (*De ente et essentia* c.6 b). «Anima autem intellectiva non sic individuatur per materiam, ut fiat forma materialis, praecipue secundum intellectum, secun-

dispuesta por la acción generativa de los padres (causas eficientes concomitantes) para que en ella pueda ser infundida el alma espiritual creada por Dios. Pero ¿a qué materia se une esa alma? ¿Sobre qué materia se ejerce la acción combinada de las dos causas eficientes, Dios y los padres, que intervienen en la generación de un hombre particular?

No puede ser la *materia communis*, porque ésta no es más que un concepto universal, obtenido por abstracción. Tampoco puede ser *toda la materia*, porque en ese caso no sería posible la multiplicación de individuos numéricamente distintos. Una sola forma informaría toda la materia, y sólo habría un hombre, un solo individuo. Decíamos que era absurdo el pansiquismo, una sola alma para todos los hombres. E igualmente absurdo sería el pansomatismo, o sea un solo cuerpo o una sola materia para todas las almas creadas por Dios, lo cual sucedería si todas se unieran directamente a la materia prima en cuanto tal.

Ahora bien, ¿cómo puede dividirse y multiplicarse numéricamente la materia, de suerte que a cada alma responda su propio cuerpo, o sea a esta alma este cuerpo? Con esto volvemos al mismo caso que hemos examinado en los dos apartados anteriores. La materia prima en sí misma es una e indiferenciada. El alma no se une a toda la materia, sino tan sólo a una porción cuantitativa de ella. Pero no puede darse una porción cuantitativa sin estar dividida por el accidente de cantidad. Por lo tanto, la materia de que se trata es de la materia con la cantidad. Pero la cantidad no puede recibirse directamente sobre la materia prima, sino sobre la sustancia, es decir, sobre la materia ya informada por las primeras formas sustanciales, que son las de los elementos, porque el accidente de cantidad no puede recibirse sino sobre su sujeto, que es la sustancia corpórea, es decir, sobre el compuesto sustancial existente, integrado por la materia y la forma sustancial. Se trata, pues, no de la materia prima, sino de la segunda, actual, existente, informada por una forma sustancial (elemental o de «mixto»), la cual tiene ya sus dimensiones actuales en virtud del accidente de cantidad, el cual le da el efecto formal primario de la extensión y el secundario de la colocación relativa en un lugar.

Con esto el problema queda reducido a un caso típico combinado de creación y de generación sustancial por cambio de formas sobre la materia prima. La causa eficiente de la genera-

dum quod transcendit materiae corporalis proportionem; sed eo modo individuatur secundum materiam corporalem ut dictum est, in quantum scilicet habet habitudinem ut sit forma huius corporis» (*De spir. creat.* a.9 ad 15: KEELER, p.117).

ción del hombre no actúa sobre la materia común (abstracta), ni sobre toda la materia, ni sobre la materia prima en sí misma, sino tan sólo sobre una porción cuantitativa de materia segunda, numéricamente distinta de las demás, con su forma sustancial (de elemento o de mixto) y con su forma accidental de cantidad. La causa eficiente actúa sobre las disposiciones accidentales de esa sustancia corpórea, de suerte que la hace inepta para seguir teniendo la forma que actualmente posee, o, si queremos hablar gráficamente, expeliendo o desalojando la forma que actualmente la determina y, al mismo tiempo, disponiéndola o haciéndola apta para que pueda infundirse o recibirse sobre ella la forma—alma creada por Dios— [130].

En el momento de unirse a la materia el alma creada por Dios, sobre ese todo esencial (materia-forma humana) es sobre el que se recibe el acto de la existencia único para todo el compuesto, porque el término de la generación no es el alma ni el cuerpo, sino el compuesto, el hombre concreto, y éste es el que recibe el acto de existir. Y también de esta manera el alma, que de suyo, en cuanto espíritu, no está localizada, desde que se une a un cuerpo concreto queda sujeta al lugar *(ubi)*, al *situs*, al tiempo y al movimiento local.

Así se realiza la generación humana, como un todo único, aunque en su esencia entren dos cosas tan distintas como son el alma y el cuerpo, y en su producción dos causas eficientes tan diversas como son Dios y los padres. La acción de ambas queda unificada por el término, que es el individuo sustancial humano.

c) *Unidad de individuo y de forma sustancial.* De la generación de un individuo sustancial no resulta un pluralismo de formas sustanciales. El alma creada por Dios no se suma ni

[130] «Generans generat sibi simile in specie, in quantum generatum per actionem generantis producitur ad participandum speciem eius; quod quidem fit per hoc quod generatum consequitur formam similem generanti. Si ergo forma illa non sit subsistens, sed esse suum sit solum in hoc quod uniatur ei cuius est forma, oportebit quod generans sit causa ipsius formae, sicut accidit in omnibus formis materialibus. Si autem sit talis forma quae subsistentiam habeat, et non dependeat esse suum totaliter ex unione ad materiam, sicut est in anima rationali; *tunc sufficit quod generans sit causa unionis talis formae ad materiam, per quod disponit materiam ad formam;* nec oportet quod sit causa ipsius formae» *(De pot.* q.3 a.9 ad 6). «Ipsam dispositionem corporis sequitur dispositio animae rationalis; tum quia anima rationalis accipit a corpore; tum quia secundum diversitatem materiae diversificantur et formae. Et ex hoc est quod filii similantur parentibus etiam in his quae pertinent ad animam, non propter hoc quod anima ex anima traducatur» *(De pot.* q.3 a.9 ad 7; *Q. d. de anima* q.1 a.3c). Cf. *Quodl.* 10 q.3 a.2 ad 3.

se sobreañade a las formas elementales o de «mixtos» que tiene ya la materia a la cual se une. Se trata de un caso de generación sustancial, la cual consiste en una transmutación o en una transformación, en un cambio de formas sustanciales, permaneciendo la misma materia prima, que es el último sujeto de toda mutación sustancial. «Quod aliqua forma non subito imprimatur subiecto contingit ex hoc quod subiectum non est dispositum et agens indiget tempore ad hoc quod subiectum disponat; et ideo videmus quod statim, cum materia est disposita per alterationem praecedentem, forma substantialis acquiritur materiae» [131]. Así se verifica la generación sustancial, quedando una sola forma en el compuesto humano, que es el alma espiritual, la cual ejerce las funciones de todas las demás formas inferiores. Y ese todo—alma y cuerpo—recibe un solo y único acto de existencia.

De esta manera es el hombre un solo existente y un solo individuo sustancial numéricamente distinto de todos los demás individuos semejantes pertenecientes a una misma «especie», es decir, compuestos de una estructura esencial idéntica. Pero dentro de esta unidad específica caben muchos grados de perfección y muchas diferencias, no esenciales, sino cualitativas y cuantitativas, entre los distintos individuos. Incluso en la perfección de las almas influyen los caracteres somáticos: «In materia melius disposita dignius forma participatur, et talis diversitas speciem non diversificat, et haec est diversitas animarum» [132].

BIBLIOGRAFIA

Cura, A. del, *La existencia en la filosofía de Santo Tomás:* La Ciencia Tomista 76 (1949) 465-486.
Fabro, C., *Actualité et originalité de l'«esse» thomiste:* Rev. Thom. 56 (1956) 240-270; 480-507.
— *Circa la divisione dell'essere in atto e potenza secondo S. Tommaso:* Divus Thomas (Piac.) 42 (1939) 529-552.
— *Dell'essere di Aristotele allo «esse» di Tommaso:* Mélanges Gilson (Toronto-París 1959) p.227-247.
— *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. T. d'Aquino* (Milán 1939).
— *Un itinéraire de St. Thomas: l'établisement de la distinction réelle entre essence et existence:* Rev. Phil. 39 (1939) 285-310.
Finance, J. de, *Etre et agir dans la philosophie de St. Thomas* (París 1945).
Forest, A., *La structure métaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin* (París 1931).
Garrigou-Lagrange, R., *Fundamentum distinctionis inter potentiam et actum eiusque praecipuae applicationes:* Angelicum 2 (1925) 277-298.

131 *S. Th.* I-II q.113 a.7.
132 II *Sent.* d.32 q.2 a.3 ad 1; *De spir. creat.* a.8 ad 9.

GEIGER, L. B., O. P., *La participation dans la phil. de S. Thomas d'Aquin:* Bibl. Thom. XXIII (París 1942 y 1953).
GILSON, E., *L'être et l'essence* (París 1948).
GONZÁLEZ ALVAREZ, A., *Introducción a la Metafísica* (Mendoza [Argentina] 1951).
GARDEIL, H. D., *Initiation à la Philosophie de S. Thomas d'Aquin, Métaphysique* (París 1952).
— *Circa historiam distinctionis essentiae et existentiae:* Acta. Pont. Acad. S. Thomae (Torino-Roma 1935) 61-76.
HAYEN, A., S. I., *Intentionalité de l'être et métaphysique de la participation:* Rev. néosc. Phil. 42 (1939) 385-410.
— *La communication de l'être d'après S. Th. d'Aquin. La métaphysique d'un théologien* (Lovaina 1957); *L'ordre philosophique de St. Thomas* (Lovaina 1959).
LEGRAND, J., S. I., *L'Univers et l'homme dans la philosophie de St. Thomas,* 2 vols. (Bruselas-París 1946).
MARC, A., S. I., *L'idée de l'être chez S. Thomas et dans la scolastique postérieure:* Arch. de Phil., X 1 (París 1931).
MARITAIN, J., *Sept leçons sur l'être* (París 1932).
PENIDO, M. T. L., *Le ôle de l'analogie en Théologie dogmatique:* Bibl. Thom. XV (1931).
PHELAN, G. B., *St. Thomas and analogy* (Milwaukee 1941).
PRADO, N. DEL, *De veritate fundamentali philosophiae christianae* (Friburgo 1911).
REBOLLO PEÑA, A., *Abstracto y concreto en la filosofía de Sto. Tomás* (Burgos 1955).
RÉGNON, T. DE, *La métaphysique des causes d'après S. Thomas et Albert le Grand* (París 1906, 2.ª ed.).
ROLAND-GOSSELIN, M. D., *De distinctione inter essentiam et esse apud Avicenam et D. Thomam:* Xenia Thom. III 281-288.
WEBERT, J., *Essai de Métaphysique thomiste* (París 1926).

INDIVIDUACIÓN

BOBIK, L., *La doctrine de S. Thomas sur l'individuation des substances corporelles:* Rev. Philos. Louvain 51 (1953) 5-41.
DEGL'INNOCENTI, U., O. P., *Il pensiero di S. Tommaso sul principio d'individuazione:* Divus Thomas (Piac.) 45 (1942) 35-81.
— *Il Capreolo e la questione sulla personalità:* Divus Thomas (Piac.) 43 (1940) 27-40.
— *L'opinione giovanile del Gaetano sulla costituzione ontologica della persona:* Divus Thomas, 44 (1941) 154-166.
— *Animadversiones in Caietani doctrinam de corporum individuatione:* Divus Thomas (Piac.) (1948) 19-45.
— *Del Gaetano e del principio d'individuazione:* Divus Thomas (Piac.) (1949) 202-208.
DERISI, O. N., *La persona. Su esencia, su vida, su mundo* (La Plata 1950).
FEBRER, M., O. P., *El concepto de persona y la unión hipostática* (Valencia 1951).
GAZZANA, A., S. I., *La «materia signata» di S. Tommaso secondo la diversa interpretazione del Gaetano e del Ferrarese:* Gregorianum 24 (1943) 78-85.
GLOSSNER, M., *Das Prinzip der Individuation nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule* (Paderborn-Münster 1887).

SLAVIN, R. G., *The philosophical basis for individual differences according to St. Thomas Aq.* (Wáshington 1936) (Dios.).
SCHILTZ, E., *La notion de personne d'après St. Thomas:* Eph. Theol. Lovan. 10 (1933) 409-426.

CAPITULO XII

Santo Tomás: La ciencia

1. **El problema.** Al ser *natural* se contrapone el ser *artificial.* Un caso importantísimo del segundo lo tenemos en la ciencia, que es un hábito intelectual adquirido por la labor del entendimiento humano abstrayendo y ordenando los conceptos. Los conceptos, materialmente considerados, son productos de la actividad vital del entendimiento. Son entidades reales, artificiales y accidentales, pertenecientes al predicamento de cualidad, que se reciben en el entendimiento como en su sujeto. En este sentido entran en el dominio de la psicología, a la cual corresponde estudiar el proceso de la actividad cognoscitiva que comienza en los sentidos, sigue en la imaginación y en la especie impresa producida por el entendimiento agente y termina en la expresa, concepto *(verbum mentis)* del entendimiento posible. Nuestro entendimiento no posee ninguna idea innata. Todos sus conceptos tiene que arrancarlos de la realidad, a través de un proceso en que intervienen, sucesiva o simultáneamente, todas las facultades cognoscitivas: sentidos, imaginación y entendimiento [1].

Los conceptos son el material para la ciencia, pero por sí solos no constituyen ciencia. Para hacer ciencia es preciso ordenarlos entre sí conforme a sus relaciones, y esta labor corresponde a otros actos ulteriores de la actividad intelectiva, cuya consideración cae fuera del campo estricto de la pura psicología.

En un concepto realista del saber, la ciencia es un hábito mental representativo de la realidad, y debe corresponder exactamente a la realidad. El universo mental debe corresponder al universo ontológico. Ser y saber deben mantenerse en una estrecha correlación. «Sic est enim dispositio rerum in veritate sicut in esse» [2]. Pero no se ajusta el ser al saber humano, sino que, por el contrario, el saber humano debe ajustarse al ser.

[1] «Quaestio illa difficillima semper habita est, et diversorum auctorum placitis et explicationibus facta est implicatior» (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Logica* p.2.ª q.27 a.10: ed. REISER, p.818).
[2] *C. G.* I 1.

«Nam res non refertur ad scientiam, sed e converso»[3]. La ciencia no puede nunca perder el contacto con la realidad. De lo contrario, corre el peligro de encerrarse en una simple combinación de conceptos vacíos, como justamente reprochaba Kant a las filosofías de tipo cartesiano, leibniziano y wolffiano.

Por esto, la actividad cognoscitiva, y en especial la del entendimiento, debe ajustarse a la naturaleza de las realidades sobre las cuales versa. El hábito mental de la ciencia se forma a base de conceptos abstraídos de la realidad sensible y de ordenarlos entre sí conforme a sus mutuas relaciones. Los conceptos representan la realidad, y el orden entre los conceptos, que es lo que constituye la ciencia, debe representar también la realidad. Por lo tanto, la elaboración mental de los conceptos debe ajustarse a los modos de ser de las distintas realidades y a las diferentes naturalezas de los seres. No todos son, ni son cognoscibles de la misma manera, ni sobre todos puede ejercerse indistintamente la actividad intelectiva. La labor del entendimiento debe corresponder a la estructura de los seres concretos tal como se encuentran en la realidad, primero para elaborar sus conceptos universales y después para relacionarlos entre sí en las operaciones del juicio y del raciocinio, a fin de organizar un universo mental o científico que corresponda con la mayor exactitud posible al universo exterior. «Philosophi, attendentes naturalem perfectionem hominis, dixerunt ultimam felicitatem hominis in hoc consistere, quod in anima hominis describatur ordo totius universi»[4]. «Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum eius»[5].

Así, pues, en un concepto realista de la ciencia hay una estrecha correspondencia entre ser y conocer. Todo cuanto es, es cognoscible. Pero debemos distinguir. En la realidad existen múltiples seres sumamente diversos, y existen también varias clases de inteligencias. Hay un ser eterno, simplicísimo, infinito, que es a la vez inteligencia infinita, el cual es Dios. Hay otros seres puramente espirituales, dotados de inteligencias finitas, que son los ángeles. Y hay, por último, otros seres

[3] V *Met.* lect.9 n.896. (*In Periherm.* I lect.3 n.7).

[4] *De ver.* q.20 a.3c.

[5] *De ver.* q.2 a.2c. Unde inter alia quae homines de sapiente concipiunt, a Philosopho ponitur quod *sapientis est ordinare*... Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere» (*C. G.* I 1).

a la vez materiales y espirituales, que son los hombres, a cuya inteligencia, por su unión al cuerpo, le corresponde un modo especial de conocer.

El alcance de una inteligencia infinita, como es la divina, se extiende en absoluto a todo el ámbito del ser y a toda clase de seres. Pero la inteligencia humana, aunque potencialmente y en alguna manera pueda llegar a conocer todos los seres, sin embargo, su conocimiento tropieza con muchas limitaciones, unas intrínsecas a la misma finitud del sujeto y otras que provienen de la diversidad de los objetos sobre que puede versar su actividad intelectiva. Por esto, atendiendo al objeto, debemos distinguir tres grandes géneros de *scibile*[6].

a) *Primer género de «scibile».* Lo constituyen las sustancias no separadas *(inabstracta)* que dependen de la materia *secundum esse et secundum intellectum.* Son las sustancias corpóreas, compuestas, móviles, en cuya esencia entran dos principios distintos, materia y forma sustancial. La materia entra necesariamente en su composición ontológica, en su concepto y en su definición. La materialidad de esas sustancias, a la que va unido el accidente de cantidad, tiene dos efectos: 1.º, multiplicarlas en individuos particulares numéricamente distintos dentro de cada una de las diversas especies, y 2.º, ser el principio de su movilidad («cum materia et motu»), pues su potencialidad la hace sujeto para recibir sucesivamente distintas formas sustanciales y accidentales.

Estos seres físicos, compuestos de materia y forma, pertenecientes al mundo sensible, móviles y contingentes, son el objeto propio de nuestro entendimiento en el estado de unión del alma con el cuerpo. Entran directamente en el campo de

6 «Quaedam ergo speculabilium sunt, quae dependent a materia *secundum esse*, quia non nisi in materia esse possunt, et haec distinguuntur: quia quaedam dependent a materia *secundum esse et intellectum*, sicut illa in quorum definitione ponitur materia sensibilis; unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in definitione hominis oportet accipere carnem et ossa, et de his (est) *physica*, sive *scientia naturalis*. Quaedam vero sunt quae quamvis dependeant a materia *secundum esse, non tamen secundum intellectum*, quia in eorum definitionibus non ponitur materia sensibilis, sicut linea et numerus, et de his est *mathematica*. Quaedam vero speculabilia sunt, quae *non dependent a materia secundum esse*, quia sine materia esse possunt, sive nunquam sint in materia, sicut Deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentiae, actus, unum et multa, et huiusmodi, de quibus omnibus est *theologia*, id est sicentia divina, quia praecipuum in ea cognitorum est Deus... Non est autem possibile quod sint aliquae res quae secundum intellectum dependeant a materia, et non secundum esse, quia intellectus, quantum est de se, immaterialis est. Et ideo non est quartum genus philosophiae praeter praedicta» *(In Boet. de Trin.* V 1). Cf. VI *Met.* lect.1 n.1160-1170).

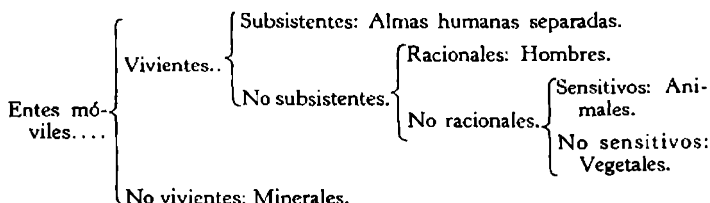
nuestro conocimiento sensitivo, que es verdadero y cierto, aunque no científico. Nuestros sentidos los perciben mediante las impresiones que causan sus accidentes en nuestros órganos sensoriales [7]. Pero, aunque sean los objetos propios de nuestro conocimiento intelectivo, esto no quiere decir que el entendimiento pueda conocerlos directamente en sí mismos, tal como existen en la realidad. Son objetos corpóreos, y por su materialidad son ontológicamente desproporcionados a nuestro entendimiento, que es una potencia de orden espiritual. Y por su contingencia y mutabilidad no son en sí mismos objetos de ciencia, la cual requiere objetos fijos, estables y necesarios. Son inteligibles en potencia, pero no en acto. Por lo tanto, por una parte es necesario despojar o depurar al concreto singular de su materialidad grosera, sometiéndolo a un proceso de elaboración, para elevarlo intencionalmente al orden espi-

[7] «Quamvis esse sit in rebus sensibilibus, tamen rationem essendi, vel intentionem entis, sensus non apprehendit, sicut nec aliquam formam substantialem, sed tantum accidentia sensibilia» (I *Sent.* d.19 q.5 a.1 ad 6). «Sensus per eam (formam quae a rebus accipitur) manuducitur in cognitionem exteriorum accidentium» *(De ver.* q.10 a.1c). «Res notitiam sui facit in anima per ea quae de ipsa exterius apparent; quia cognitio nostra initium a sensu sumit, cuius per se obiectum sunt sensibiles qualitates» (ibid.). «Sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum» *(S. Th.* I q.57 a.1 ad 2). «Manifestum est enim intellectum incipere ubi sensus desinit. Ideo quidditas rei materialis in ipsa sua particularitate est obiectum rationis particularis, cuius est conferre de intentionibus particularibus, loco cuius in brutis aestimativa naturalis est: quae potentia per sui coniunctionem cum intellectu, ubi est ratio ipsa quae confert de universalibus, participat vim collativam; sed quia pars sensitivae est, non abstrahit omnino a materia. Unde obiectum suum proprium manet quidditas particularis materialis» *(De princ. indiv.*: ed. MANDONNET, V p.194-195).

Por este texto podemos ver que Santo Tomás se anticipó a quienes no aciertan a colocar el objeto del entendimiento más arriba de la razón particular, o cogitativa. Así, como veremos en su lugar, Kant no llegó a tener ni siquiera una idea remota de lo que es el concepto universal de los escolásticos. Para él la *universalidad* se reduce a una síntesis o a una unificación extrínseca de elementos que permanecen en su particularidad concreta. Los *datos* sensibles son unificados en la sensibilidad por las formas *a priori* de espacio y tiempo. Los *fenómenos* son unificados en el entendimiento mediante la relación a las categorías, a través del esquematismo de la imaginación, en que entran la forma *a priori* de tiempo y la apercepción. Pero en todos estos casos los elementos singulares—datos y fenómenos—permanecen con su particularidad intacta. Solamente reciben una unificación extrínseca, que en cierto modo podríamos comparar con la «justificación» luterana. Además se trata de una unificación procedente de elementos puramente subjetivos—formas *a priori*—, y, por lo tanto, la validez del universal kantiano es puramente subjetiva, lo cual invalida el carácter científico que pretende dar a los juicios de las matemáticas (a las cuales coloca en la ¡sensibilidad!) y a los de la física pura, que sitúa en el entendimiento, arbitrariamente disgregado de la razón.

ritual de nuestro entendimiento. Y por otra, despojarlo, también intencionalmente, de su movilidad y contingencia, dándole en el orden conceptual o representativo la fijeza, estabilidad y necesidad lógicas requeridas por el conocimiento científico. Esta doble función será la que Santo Tomás asignará a la actividad abstractiva de nuestro entendimiento [8].

Es fácil ver que, dentro de ese grupo generalísimo, correspondiente a los seres compuestos de materia y forma, que dependen de la materia *secundum esse et secundum intellectum*, están comprendidos seres sumamente diversos y de naturalezas muy diferentes. Compuestas de materia y forma son no sólo las sustancias no vivientes, sino también las vivientes. Y dentro de las vivientes hay especies muy diversas: vegetales, animales, hombres, que podemos representar en este esquema:



Todos estos seres entran dentro de la ciencia genérica que Santo Tomás denomina *Physica*, o *Scientia naturalis*, la cual, a su vez, se diversifica en múltiples ciencias especiales, correspondientes a las distintas naturalezas de los seres que pertenecen al amplísimo sector en que entra la materia como constitutivo esencial [9].

b) *Segundo género de «scibile»*. Lo constituyen unas entidades no separadas *(inabstracta)*, que dependen de la materia *secundum esse*, pero no *secundum intellectum*. Es decir, que existen en la materia, o mejor dicho, en la sustancia corpórea, pero el entendimiento puede considerarlas prescindiendo por completo de la materia. El estudio de la cantidad, en cuanto

[8] «Intellectus autem agens facit ipsa intelligibilia esse in actu, quae prius erant in potentia, per hoc quod abstrahit ea a materia; sic enim sunt intelligibilia in actu, ut dictum est. Sed quia Aristoteles ponit, quod quidditates rerum sensibilium sunt in materia, et non intelligibiles actu, oportuit quod poneret aliquem intellectum qui abstraheret a materia, et sic faceret eas intelligibiles actu» *(In De anima* III 10 n.730-731. Cf. *S. Th.* I q.79 a.3. *Q. d. de anima* a.3.4.5).

[9] En numerosos lugares parece complacerse Santo Tomás en trazar amplios panoramas del orden escalonado en perfección de los seres del universo. (Cf. *Q. d. de anima* a.1; II *Met.* n.321).

entidad accidental que afecta a las sustancias corpóreas, entra dentro del objeto de la física. Pero en los seres cuantitativos hay otros aspectos reales cuya consideración cae fuera del campo específico de la física y que requieren una abstracción mayor de la materia. Son la mensurabilidad, la numerabilidad, las figuras, las proporciones, etc., todo lo cual entra en el campo propio de otra ciencia genérica, que son las matemáticas, las cuales abstraen de la materia particular y sensible, como la física, quedando sólo con la materia inteligible. El matemático considera la figura de círculo o de triángulo, prescindiendo de que sea de madera o de metal. Pero los dos aspectos en que puede considerarse la cantidad, continua o discreta, darán fundamento para dos ciencias distintas dentro de este campo, que son la geometría (lo mensurable) y la aritmética (lo numerable). «Duplex fit abstractio per intellectum. Una quidem, secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut *animal* ab *homine*. Alia vero, secundum quod forma abstrahitur a materia; sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili. Inter has autem abstractiones haec est differentia, quod in abstractione quae fit secundum universale et particulare, non remanet id a quo fit abstractio: remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu *homo*, sed solum *animal*. In abstractione vero quae attenditur secundum formam et materiam, utrumque manet in intellectu: abstrahendo enim formam circuli ab aere, remanet seorsum in intellectu nostro et intellectus circuli et intellectus aeris» [10].

c) *Tercer género de «scibile».* Santo Tomás distingue, por último, un tercer orden de *scibile*, al cual corresponden unos seres de naturaleza completamente distinta de los que pertenecen a los dos órdenes anteriores. Son entidades sustanciales, simples, inmateriales, espirituales, separadas, inmóviles *(abstracta, sine materia et motu)*, las cuales no dependen de la materia ni *secundum esse* ni *secundum intellectum*. En este género de *scibile* entran los seres puramente espirituales.

Esos seres son cognoscibles por sí mismos y *scibiles per se*. Son objetos de ciencia, proporcionados al orden del conocimiento intelectivo por su misma naturaleza espiritual. Entran directamente en el campo de las inteligencias puramente espirituales, pero no en el de una inteligencia como la humana, que está unida como forma a un cuerpo material. No son perceptibles por nuestros sentidos, ni podemos imaginarlas

[10] *S. Th.* I q.40 a.3; cf. I q.5 a.3 ad 4. VI *Met.* a.1 n.1161; II *Phys.* 3 n.332-334.

ni formar de ellas un fantasma representativo. Tampoco son perceptibles directamente por nuestro entendimiento en el estado de unión con el cuerpo, ni podemos formar de ellas un concepto propio y directo. Este género de *scibile* plantea un conjunto de cuestiones que examinaremos más adelante.

2. **Condiciones del conocimiento científico.** El *scibile* requiere dos condiciones para poder ser objeto de conocimiento intelectivo y de ciencia:

a) *Por parte del sujeto* («ex parte potentiae intellectivae»): que sea inmaterial. Porque el entendimiento es una potencia espiritual, que no puede ser informada por nada material. Por esto, para que las cosas puedan ser objetos de conocimiento intelectivo, necesitan ser previamente despojadas de su materialidad. A esto obedece la necesidad de la abstracción, a fin de elevar los seres corpóreos al grado de inmaterialidad requerido para ser objetos de conocimiento de una potencia espiritual. Abstraerlos equivale a espiritualizarlos de alguna manera, aunque solamente sea en un aspecto intencional y representativo. Así, pues, la abstracción solamente tiene lugar en las cosas en cuya composición esencial entra la materia, y que son precisamente el objeto propio de nuestro entendimiento.

b) *Por parte de la ciencia.* La ciencia es un conocimiento fijo, estable y necesario, que requiere objetos necesarios e inmutables. Ontológicamente sólo hay un objeto necesario e inmutable, que es Dios. Para dotar a los seres contingentes y mudables del mundo sensible de necesidad lógica, es preciso despojarlos intencionalmente de sus condiciones de contingencia y movilidad, y para esto hay que abstraer en su concepto de su materialidad, que es la raíz o el primer principio a la vez de su individualidad y su mutabilidad [11].

Pero hay que tener en cuenta que, si bien la abstracción es una desmaterialización del objeto, lo es tan sólo en cuanto que la materia es principio de individuación y mutabilidad.

[11] «Scientia vero, ut ibidem dicitur, est circa necessaria; et ideo si universale consideretur circa ea quae semper eodem modo sunt, pertinet ad scientiam, puta circa numeros vel figuras. Et iste modus qui dictus est, competit in principiis omnium scientiarum et artium» (*In Anal. Post.* II lect.20 n.11). «Nam scientiae demonstrativae sunt circa necessaria, quae impossibile est aliter se habere» (*In Ethic.* I lect.16 n.189). «Potes autem etiam de generabilibus et corruptibilibus esse aliqua scientia, puta *Naturalis;* non tamen secundum particularia quae generationi et corruptioni subduntur, sed secundum rationes universales quae sunt ex necessitate et semper» (ibid., VI lect.3 n.1146). Cf. *In Boet. de Trin.* V 1.

El concepto debe ser una representación de la *esencia* de la cosa, y en la esencia de las realidades corpóreas entran por igual su materia y su forma. Por lo tanto, no se puede prescindir en su concepto de ninguno de esos dos principios esenciales sin falsear la representación de la realidad. El concepto y la definición deben ser un reflejo, una representación, una expresión exacta de la esencia de la cosa, y, por lo tanto, deben entrar en él todas sus partes esenciales, las cuales no son sólo su forma, sino también su materia. Aunque no deben entrar en particular, tal como se hallan en los individuos (*esta* materia y *esta* forma), sino en universal o en común (*la* materia y *la* forma). Solamente hay que prescindir de la materia particular, en cuanto principio de individualidad y de mutabilidad [12]. Si bien, de suyo, la individualidad de las cosas no impide que sean objetos de ciencia. Dios es individual, y es el sumo inteligible y el supremo objeto de ciencia [13].

Tenemos, pues, que la ciencia es un conocimiento fijo, estable y necesario, que se extiende potencialmente a todo el vastísimo campo del *scibile*, el cual se identifica con el del ser. Pero nuestro conocimiento científico tiene que corresponder a la realidad y ajustarse a las distintas naturalezas de los seres. Por lo tanto, ese conocimiento no puede darse por igual y de la misma manera de todos los objetos mencionados, tanto por razón de sus distintas naturalezas como por la estructura de nuestro instrumental cognoscitivo. Los seres del tercer grupo exceden por su propia naturaleza el modo natural o normal de nuestro conocimiento, y tenemos que llegar hasta ellos valiéndonos de medios más o menos complicados e indirectos. En cambio, los de los dos primeros grupos están de suyo por debajo del nivel de nuestro conocimiento intelectivo, que es espiritual, y tenemos que elevarlos de algún modo para hacerlos aptos de ser objetos de intelección y de ciencia.

De esta manera se plantea Santo Tomás el problema del conocimiento científico, y a esto responden los distintos procedimientos que propone para llegar al conocimiento de unas

[12] «In intellectu specierum naturalium includitur quidem materia sensibilis, sed non materia individualis: in intellectu enim hominis includitur caro et os, sed non haec caro et hoc os» (*In Phys*. II lect.3 n.334).

[13] «Materia enim impedit intellectum, singulare vero non: materia namque non est scibilis nisi per analogiam ad formam, ut dicitur I *Phys*. Si autem esset apud nos singulare insensibile et immateriale, quod tamen est impossibile; ipsum per se sine aliqua abstractione cognosceretur, quia singularitas non impedit intellectum, sed materialitas» (*De princ. indiv.*: ed. MANDONNET, V p.194). Cf. *De ver*. II a.2 ad 4; 2. *De anima* q.1 a.17 ad 5; *S. Th.* I q.56 a.1 ad 2; I q.86 a.1 ad 3. *De spir. creat.* a.9 ad 15.

realidades tan diferentes entre sí. Los seres corpóreos, sustanciales o accidentales, son *scibiles* en potencia, pero no en acto. Por lo tanto, el entendimiento tiene que realizar una doble labor: primera, abstraer de ellos los conceptos universales, y segunda, ordenar esos conceptos entre sí para constituir la ciencia. En el caso de los seres puramente espirituales, el entendimiento tiene que buscar medios para elevarse de alguna manera a su conocimiento y después ordenar también los conceptos obtenidos en forma de ciencia.

Así, pues, habiendo en la realidad dos grandes sectores de naturalezas completamente distintas, a ellas deben corresponder también dos tipos distintos de actividad intelectual. A las realidades materiales no separadas, sean sustanciales o accidentales, les corresponde la *abstracción* (abstractio). Y a las realidades separadas inmateriales les pertenece la *separación* (separatio). Son dos procedimientos distintos, acomodados a la distinta naturaleza de los objetos.

La operación abstractiva solamente es requerida por aquellas entidades compuestas de materia y forma o de sustancia y accidentes, múltiples, móviles y contingentes. En cambio, los objetos simples y espirituales no requieren preparación ni elaboración abstractiva alguna. No necesitan ser «abstraídos», porque existen ya «separados». Siendo inmateriales, no se puede abstraer en ellos la materia. Tampoco necesitan abstracción ni elevación para hacerlos proporcionados al entendimiento humano, porque son espirituales, y, por lo tanto, entitativamente inteligibles. Unos, como las almas separadas, son espirituales y al mismo nivel que el entendimiento, y otros, de un nivel superior, como los ángeles y Dios. Todas esas entidades son, de suyo, objetos de ciencia, aunque no lo sean directamente para nuestro entendimiento por la desproporción ontológica que existe entre su propio orden y el de nuestra facultades cognoscitivas en el estado de unión del alma con el cuerpo.

3. **La abstracción.** 1) Noción platonizante. Platón conoció y practicó el verdadero proceso de obtención del concepto universal tal como lo había formulado su maestro Sócrates. Pero en su filosofía acaba por prevalecer otro procedimiento basado en su división de la realidad en dos mundos distintos, el de las entidades físicas sensibles y el de las ideas suprasensibles. Su aspiración se concentra en su ansia de elevación del primero hacia el segundo, que es el mundo de la verdadera realidad. La ciencia era un conocimiento estable y necesario, que requería objetos ontológicamente fijos y necesarios. El conocimiento de las entidades del mundo sensible

solamente produce *opinión*. Para llegar a la ciencia hay que remontarse hasta el conocimiento de las realidades suprasensibles del mundo de las ideas, entidades fijas, estables y necesarias. Así, pues, en Platón las ideas universales existían realmente, subsistentes y separadas de las cosas sensibles. Eran los paradigmas eternos, a cuya semejanza modelaba el Demiurgo la materia, dando origen a los seres del mundo sensible, en los cuales lo universal era su forma, participación, reflejo o imitación de las realidades del mundo superior [14].

Por lo tanto, en Platón no se trata propiamente de una abstracción, sino de un ansia de elevación del mundo sensible al inteligible o de unas realidades particulares a otras también particulares en sí mismas, aunque universales por su participabilidad o imitabilidad al exterior. El conocimiento de esas realidades (ideas) en esta vida solamente era posible por medio de la «reminiscencia» o de la dialéctica, racional o afectiva; y después en la otra, por visión directa, cuando el alma lograra separarse de su cuerpo y retornar a su estado primitivo [15].

Un fondo de platonismo, más o menos larvado, puede apreciarse en la controversia de los universales. Los primeros escolásticos reci-

[14] «Excludit ex praedictis errorem Platonis. Quia enim latebat eum quomodo intellectus vere posset abstrahere ea quae non sunt abstracta secundum esse, posuit omnia quae sunt abstracta secundum intellectum esse abstracta secundum rem. Unde non solum ponit mathematica abstracta, propter hoc quod Mathematicus abstrahit a materia sensibili; sed etiam posuit ipsas res naturales abstractas, propter hoc quod Naturalis Scientia est de universalibus et non de singularibus. Unde posuit hominem esse separatum et equum et lapidem et alia huiusmodi; quae quidem separata dicebat esse ideas» (*In Phys.* II lect.3 n.334). *In Boet. de Trin.* V 2; cf. *S. Th.* I q.84 a.1; q.85 a.1).

[15] Platón era muy aficionado a las divisiones tripartitas. Distinguía tres almas en el hombre: *concupiscible*, *irascible* y *racional*. Tres grados de conocimiento: *sensitivo*, *racional discursivo* y *racional intuitivo*. Tres virtudes fundamentales, correspondientes a cada una de las almas: *templanza*, *fortaleza* y *prudencia*. A las tres almas y a las tres virtudes correspondían tres clases sociales: *artesanos*, *guerreros*, *filósofos*, añadiendo la justicia, que es una virtud general para todos. A las tres clases sociales corresponden tres programas de educación: *artes manuales* o *productivas*, para los artesanos; *matemáticas*, para los guerreros (aritmética, logística, geometría plana, metrética, estereometría, astronomía, música), y *dialéctica* (ciencia de las ideas), para los filósofos gobernantes.

Platón no consideraba la física como ciencia, porque versaba acerca de objetos mudables. Es un saber que no trasciende el grado de la *opinión*. Pero su discípulo Jenócrates modificó su esquema tripartito, sustituyendo las artes manuales por la física, y así la división del saber sería en: *física*, *matemáticas* y *dialéctica*; aunque también se le atribuye la división en *física*, *lógica* y *ética*, que adoptarán los estoicos y epicúreos (Diógenes Laercio, VII 39; Sexto Empírico, *Adv. math.* VII 16). A su vez, Aristóteles introdujo una nueva modificación en el esquema platónico. Suprimió el mundo de las ideas, colocando en su lugar un solo ser trascendente, Dios, sustituyendo la dialéctica por la teología. De esta manera quedarán consolidados los tres planos fundamentales del saber: *física*, *matemáticas*, *teología*.

ben el problema planteado en términos platónicos por Porfirio y Boecio, y las primeras soluciones que trataron de ofrecerle se mueven dentro del círculo de conceptos platónicos. Es lo que hemos visto en el concepto de abstracción de Abelardo y Gilberto Porreta, por ejemplo. A reforzar el platonismo contribuye en el siglo XII la confluencia de las corrientes que penetran a través de las versiones de filósofos musulmanes, especialmente Alfarabí y Avicena. Ni el planteo de la cuestión ni la noción de abstracción, base de la solución del problema, son aristotélicas, sino fuertemente imbuidas de platonismo. Ciertamente que no faltan atisbos de la verdadera solución, pero en el fondo de todas esas teorías late una tendencia al realismo exagerado, si no en su modalidad estrictamente platónica, por lo menos en cuanto que tratan de buscar a los universales una base ontológica en formas existentes en la realidad.

Por ejemplo, la teoría de la abstracción que Gundisalvo recoge de Avicena y transmite al siglo XIII, se desarrolla en función de un realismo exagerado. Ni Avicena ni Gundisalvo admiten las ideas platónicas separadas. Pero admiten una forma universal en los individuos, o por lo menos una forma de la cual participan todos los individuos pertenecientes a una misma especie.

Así, pues, para obtener un concepto universal por «abstracción», bastaba seguir un proceso psicológico inverso al de la constitución ontológica del individuo. El universal es la forma o la especie. Si esa especie se contrae, añadiéndole la materia con dimensiones ciertas y determinadas, se hace individua. Por lo tanto, para obtener un concepto universal, bastaría con suprimir o con abstraer mentalmente de la materia, para que el individuo concreto volviera otra vez a ser universal. O dicho de otra manera, el individuo se constituye ontológicamente por una forma universal *(humanitas)* que se individualiza por su recepción en una materia disgregada en partes numéricamente distintas. Para obtener el concepto universal bastaba con desindividualizar el individuo *(homo, Petrus)*, suprimiendo o abstrayendo mentalmente de la *materia* cuantitativamente distinta, para que quedara solamente la *forma*, o el concepto universal *(humanitas)*. Lo cual podría representarse en esta fórmula: Forma universal + materia = Individuo; Individuo — materia = Forma universal. Es decir, que lo concreto *(homo, Petrus)* y lo abstracto *(humanitas)* se opondrían entre sí en virtud de una abstracción de la materia, dejando solamente la *forma*.

Este concepto aviceniano se mezcla en el siglo XII con el ejemplarismo procedente de San Agustín, concretándose en la famosa expresión de los universales *ante rem, in re* y *post rem*. Los primeros serían las ideas ejemplares de las cosas existentes en la mente divina (formas sin materia); los segundos serían las formas universales individualizadas por su recepción en la materia (formas con materia), y los terceros serían el resultado de prescindir de la materia por abstracción mental, con lo cual quedaba en el entendimiento humano la representación de la forma universal correspondiente a las ideas ejemplares tal como se hallan en el entendimiento divino (for-

mas sin materia). Las formas sin materia serían los universales, y las formas en o con materia, los particulares. De aquí procede la insistencia de todos cuantos siguen esta corriente en la *abstracción de la materia*, como si fuera suficiente para que una *forma desmaterializada* fuese sin más un concepto universal.

2) NOCIÓN ARISTOTÉLICA. Aristóteles rompió el dualismo platónico, negando la existencia de un supramundo de ideas separadas. No existen ontológicamente los universales, sino solamente los individuos particulares. Por una parte existe Dios, ser trascendente, fuera del mundo sensible; y por otra, los seres concretos del mundo físico, cada uno con su materia y su forma propias e individuales. Estos últimos, por razón de su materialidad y mutabilidad, no son inteligibles en acto, sino en potencia. Para elevarlos al orden inteligible, Aristóteles retorna, perfeccionándolo, al procedimiento socrático de la formación de los conceptos universales, elaborados por la actividad intelectiva, y que representan las distintas realidades, aunque no en particular, sino en universal. Al orden ontológico (cosas) se contrapone el orden lógico del conocimiento, que va ascendiendo en estos grados: 1.°, sentidos; 2.°, memoria-imaginación; 3.°, experiencia; 4.°, entendimiento, que abstrae el concepto universal; 5.°, arte (práctica); 6.°, ciencia (teórica) [16].

Los conceptos universales son abstraídos de la realidad suprimiendo las diferencias individuales que distinguen a los seres y conservando nada más que lo que los seres afines o semejantes tienen de común. Con esto, aunque los seres físicos conservan su particularidad y su movilidad ontológicas, se logra la fijeza y estabilidad lógica, relativa, pero suficiente para constituirlos en objetos de ciencia. De esta manera, los seres del mundo físico entran en el campo del entendimiento, y es posible la ciencia de objetos ontológicamente particulares, móviles y contingentes.

En Platón, las ideas universales existían realmente, separadas de los singulares sensibles. En cambio, en Aristóteles los universales no son más que conceptos, representaciones abstractas de las esencias particulares, pero incluyendo todas sus partes esenciales.

[16] «Ex sensu fit *memoria* in illis animalibus in quibus remanet impressio sensibilis... Ex memoria autem multoties facta circa eamdem rem, in diversis tamen singularibus, fit *experimentum;* quia experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere aliquid a multis in memoria retentis... *Ratio* autem non sistit in experimento particularium, sed ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune, quod firmatur in anima, et considerat illud absque consideratione alicuius singularium, et hoc commune accipit ut principium artis et scientiae. Puta quando medicus considerat hanc herbam sanasse Socratem febrientem et Platonem et multos alios singulares homines, est *experimentum;* cum autem sua consideratio ad hoc ascendit quod tales species herbae sanat febrientem simpliciter, hoc accipitur ut quaedam regula *artis medicinae*» (*In Anal. Post.* lect.20 n.11; cf. ibid., n.13, donde expone Santo Tomás el procedimiento de la obtención del universal por inducción).

Un todo esencial concreto representado en otro todo esencial abstracto [17].

3) Noción tomista. Santo Tomás toma de Aristóteles su distinción de dos entendimientos, agente y posible. Pero precisa mucho más, tanto en la noción psicológica de cada uno de ellos como en las funciones que les corresponden, elaborando al mismo tiempo una teoría propia y completa de la abstracción y de la formación del concepto universal.

Hay dos potencias intelectivas, y a las cuales corresponden funciones muy distintas en el proceso de la formación universal, de la intelección y de la ciencia [18]. Para la abstracción se requieren dos condiciones: a) *por parte del objeto* es necesaria la composición de partes, pues solamente son sujetos de abstracción las cosas compuestas, no las simples. De la estructura del ser concreto depende su abstraibilidad, es decir, la posibilidad que ofrece el entendimiento para poder despojarlo de todo cuanto le impide ser objeto de conocimiento intelectivo y de ciencia, elevando su representación al orden del concepto universal. b) *Por parte del sujeto* es necesaria una potencia o capacidad abstractiva, la cual no es exclusiva del entendimiento, sino que comienza ya en los sentidos, prosigue en la imaginación y termina en la doble actividad de los dos entendimientos, agente y posible. Vamos a considerar por separado sus funciones, que anticipamos en el siguiente esquema [19].

[17] «Ad octavum dicendum, quod secundum Platonicos causa huius quod intelligitur unum in multis, non est ex parte intellectus, sed ex parte rei... Sed secundum sententiam Aristotelis hoc est ab intellectu, scilicet quod intelligat unum in multis per abstractionem a principiis individuantibus» (*Q. d. de anima* a.3 ad 8). *In Boet. de Trin.* V 2.

[18] «Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu; et haec potentia animae vocatur *intellectus agens*. Est etiam in ea virtus quae est in potentia ad determinatas similitudines rerum sensibilium; et haec est potentia *intellectus possibilis*... Anima autem intellectiva non est in potentia ad similitudines rerum quae sunt in phantasmatibus, per modum illum quo sunt ibi, sed secundum quod illae similitudines elevantur ad aliquid altius, ut scilicet sint abstractae a conditionibus individuantibus materialibus, ex quo fiunt intelligibiles actu; et ideo actio intellectus agentis in phantasmata praecedit receptionem intellectus possibilis, ac sic principalitas actionis non attribuitur phantasmatibus, sed intellectui agenti; propter quod Aristoteles dicit (*De anima* III) quod se habet ad possibilem sicut ars ad materiam» (*C. G.* II 77). *Q. d. de anima* a.3.4 y 5; *S. Th.* I q.79 a.3.

[19] «Nota quod abstrahere a phantasmate quandoque significat operationem intellectus agentis, quandoque operationem intellectus possibilis: intellectus agentis quidem, quando dicitur quod abstrahimus species intelligibiles a phantasmatibus; intellectus vero possibilis, quando dicitur quod cognoscimus quod est hominis, abstrahendo ab hoc et illo homine. Tantum interest inter abstractionem utramque, quod abstractio illa est

- I) *Abstracción:* Corresponde a los seres compuestos de materia y forma, sustancia y accidentes.......
  - 1) *Del entendimiento agente.* Negativa, precientífica, común a todas las ciencias. Prepara el material para el conocimiento del entendimiento posible. Versa sobre las cosas que dependen de la materia........
    - a) *Secundum esse et secundum intellectum* (seres corpóreos, cuya esencia se compone de materia y forma).
    - b) *Secundum esse, sed non secundum intellectum.* Relaciones y proporciones (mensurabilidad, numerabilidad) que existen en las sustancias corpóreas cuantitativas, pero que pueden considerarse separadamente de ellas.
  - 2) *Del entendimiento posible.* Positiva, científica................
    - a) *Per modum intelligentiae, vel* per modum simplicis et absolutae considerationis, sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio.
    - b) *Per modum compositionis et divisionis,* sicut intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo.
- II) *Separación:* Corresponde a los seres simples, que no dependen de la materia ni *secundum esse* ni *secundum intellectum.*

1.° *Función del entendimiento agente.* La actividad del entendimiento agente versa exclusivamente sobre los seres corpóreos, móviles y contingentes pertenecientes al mundo físico, compuestos de materia y forma, de sustancia y accidentes, aunque no tal como son en sí mismos, sino como aparecen representados en los fantasmas de la imaginación. El entendimiento agente no conoce, y su acción tiene un signo esencialmente negativo. Es previa, precientífica, y consiste en despojar al objeto concreto de las condiciones que le impiden tener acceso al campo de la inteligibilidad, a fin de hacer posible una representación inmaterial, estable, necesaria y universal de

realis productio rei abstractae, scilicet speciei intelligibilis; ista autem solum est exspoliatio rei abstractae, non per realem denudationem, sed per negationem attinctionis seu considerationis» (CAYETANO, *In I partem* q.85 a.1 n.3). «Alia est abstractio intellectus agentis, quae est actio illuminandi phantasmata, ut ex eis resultet species intelligibilis informativa et motiva intellectus possibilis; et alia est abstractio intellectus possibilis, quae est perceptio quidditatis vel formae secundum seipsam, neglectis seu non perceptis conditionibus individuantibus» (S. RAMÍREZ, *De ipsa Philosophia in universum:* La Ciencia Tomista 14 [1922] p.343-344).

objetos particulares, materiales y móviles. Esos objetos son inteligibles en potencia, pero no en acto. Podemos preguntar: ¿Qué es lo que les impide ser objetos de conocimiento intelectivo? ¿Qué es lo que hay que suprimir en ellos para hacerlos inteligibles? ¿Qué es lo que hay que conservar en su concepto para que no se falsee la representación de la realidad? ¿Sobre qué se ejerce la acción abstractiva del entendimiento? ¿Cómo responde el concepto universal a la realidad concreta?

La verdad del entendimiento consiste en una adecuación con la cosa *(adaequatio intellectus ad rem)*. El individuo concreto es un *todo*, y si el concepto ha de representar el objeto tal como es en la realidad, debe ajustarse a la composición ontológica de ese *todo*, conservando en él cuanto hay de esencial. Por esto, la operación abstractiva del entendimiento agente, que prepara el material para los conceptos del entendimiento posible, no debe alterar ni falsear la esencia de los objetos. Hay en ellos algo de lo cual hay que prescindir para hacerlos aptos para penetrar en el campo inteligible, y hay también algo esencial que es necesario conservar [20].

Hay que despojar a esos objetos de su *materialidad* para que puedan entrar en contacto con una potencia de orden espiritual, porque nada material puede penetrar en el ámbito del espíritu.

Hay que prescindir de su *particularidad* y de sus notas individuantes, dejando nada más que lo que tienen de común, es decir, su esencia, que es lo que entra en el concepto y en la definición de una cosa. Si el concepto universal no abstrae de todo cuanto hay de particular en cada objeto, no podría predicarse unívocamente, según la misma razón formal, de todos los individuos de la misma especie [21].

Hay que prescindir de su *mutabilidad*, pues el concepto debe ser una representación fija y estable.

20 «Nomen autem significans id unde sumitur natura speciei cum praecisione materiae designatae, significat partem formalem: et ideo humanitas significatur ut forma quaedam, et dicitur quod est forma totius, non quidem quasi superaddita partibus essentialibus materiae et formae, sicut forma domus superadditur partibus integralibus eius, sed magis est forma quae est totum, scilicet formam complectens et materiam, cum praecisione tamen eorum per quae materia nata est designari» *(De ente et ess.* c.3 n.3). «Circa primum considerandum est quod definitio ideo dicitur terminus, quia includit totaliter rem» *(In Periherm.* I lect.4 n.2).

21 «Ad sextum dicendum, quod intellectus cognoscit abstrahendo a materia particulari et conditionibus eius, sicut ab hac carne et his ossibus; non tamen oportet quod abstrahat a materia universali; unde potest considerare formam naturalem in carnibus et ossibus, sed non in his» *(De ver.* q.10 a.4c y ad 6).

Hay que prescindir también de la *existencia actual*, pues ésta no es esencial en los seres contingentes del mundo físico [22].

Pero hay que conservar todo cuanto en el objeto haya de *esencial*. Hay partes integrales y partes esenciales. Las integrales (ojos, pies, manos) pertenecen a la perfección del individuo, pero no a su esencia. Puede tenerlas o perderlas, sin que por eso se destruya. Por esto en el concepto universal puede y debe prescindirse de ellas, sin que por eso se falsee la representación del objeto. En cambio, las partes esenciales son aquellas que constituyen la esencia de una cosa, la cual consiste en lo que esa cosa es y lo que la define como tal. La esencia de los seres corpóreos consta de materia y forma. La esencia de un hombre consiste en tener un cuerpo material y un alma racional. Esas partes no pueden separarse en la realidad, sin destruir físicamente las esencias. Y tampoco pueden separarse en el concepto sin falsear la representación de la esencia de esos seres. Pero en el concepto no pueden entrar en particular, sino en común. Por esto en la abstracción propia del entendimiento agente no cabe hablar propiamente de abstracción formal, porque separar la forma de la materia en los individuos concretos equivale a destruirlos, y por esto en su representación conceptual completa deben entrar ambas a la vez [23].

Pero la labor del entendimiento agente no alcanza a elaborar el concepto universal. Termina en el momento en que por «abstracción» o por «iluminación objetiva» deja el fantasma imaginativo apto para poder informar al entendimiento posible (especie impresa) o para que éste pueda ver en esas representaciones, ya depuradas y espiritualizadas, la esencia de la cosa en universal.

2.° *Función del entendimiento posible*. Pero hay además otro tipo importantísimo de abstracción, que es la realizada

22 Quizá por influjo de la moda, en los últimos años se ha hablado de que el tomismo es una *fiosofía existencial*. Una cosa es que una filosofía sea profundamente *realista*, como lo es la de Santo Tomás, y otra muy distinta que la ciencia haya de constituirse por conceptos concretos, atendiendo a la particularidad de los seres existentes. La filosofía debe mantener siempre un estrecho contacto con la realidad. Pero los conceptos, empezando por los más humildes, comienzan por prescindir de la existencia actual, que es una de las condiciones de la singularidad.

23 «In rebus compositis ex materia et forma, essentia significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materia et forma communi prout sunt principia speciei... Anima enim et caro et os sunt de ratione hominis» (*S. Th.* I q.29 a.2 ad 3; q.75 a.4c; q.3 a.3c). «Intellectus igitur abstrahit speciem rei materialis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus quae sunt de ratione speciei... sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus» (1 q.85 a.1 ad 2).

por el entendimiento posible. Este se halla, de suyo, en pura potencia en el orden inteligible hasta que recibe la información de la especie impresa, que le suministra la acción del entendimiento agente. Pero, una vez en posesión de ella, desarrolla una actividad propia, produciendo la especie expresa, el *verbum mentis*, o sea el concepto universal plenamente constituido para la ulterior labor intelectiva.

El entendimiento posible conoce y puede utilizar positivamente el material que le suministran los sentidos a través de la imaginación y del entendimiento agente. Su actividad no consiste en un puro juego o combinación *a priori* de conceptos. Tiene dos actos fundamentales: la simple aprehensión y el juicio, al cual se reduce el raciocinio, y que Santo Tomás distingue de la siguiente manera: 1) *Per modum simplicis et absolutae considerationis, sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio* [24]. Este primer acto corresponde a la percepción de las esencias de las cosas, no en particular, sino en abstracto o en común, tal como aparecen representadas en el concepto universal. El concepto es una representación mental, o, si queremos hablar así, la imagen exacta y completa de la esencia de una cosa reflejada en el espejo de la inteligencia. Pero en esa imagen total puede el entendimiento considerar por separado lo que no está separado en la realidad. En la realidad no están separadas la materia y la forma, ni tampoco deben estarlo en su representación mental. Pero en ella puede el entendimiento considerar positivamente y por separado una u otra de sus partes esenciales, prescindiendo de las demás.

Los conceptos y la ciencia deben corresponder a la realidad. Y si en la realidad hay distintos grados de seres, que se diferencian por razón de la perfección de sus formas, también entre

[24] «Ad primum ergo dicendum quod abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, *per modum compositionis et divisionis;* sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, *per modum simplicis et absolutae considerationis;* sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio» (*S. Th.* I q.85 a.1 ad 1). «Sciendum igitur, secundum Philosophum III *De anima*, quod duplex est operatio intellectus: una, quae dicitur *intelligentia indivisibilium*, qua cognoscitur de unaquaeque re quid est. Alia vero est, qua *componit et dividit*, scilicet, enuntiationem negativam et affirmativam formando» (*In Boet. de Trin.* V 3). «Et ita sunt duae abstractiones intellectus. Una quae respondet unioni formae et materiae, vel accidentis et subiecti: et haec est abstractio formae a materia sensibili. Alia quae respondet unioni totius et partis; et huic respondet *abstractio universalis a particulari;* quae est *abstractio totius*, in qua consideratur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentialem ab omnibus partibus, quae non sunt partes speciei, sed sunt partes accidentales... In his autem quae secundum esse possunt esse divisa, magis habet locum *separatio* quam abstractio» (ibid.).

los conceptos, que son representaciones abstractas de la realidad, puede establecerse un orden, basado en lo mismo que constituye la razón de la diversidad y perfección jerárquica de los seres. Todos los entes móviles, o sustancias corpóreas, vivientes o no vivientes, tienen una *materia* idéntica, que viene a ser una especie de denominador común y que siempre debe entrar en el concepto representativo de su esencia. Pero, teniéndola siempre en cuenta, como parte esencial que es de las sustancias corpóreas, podemos prescindir de su consideración en particular, fijándonos especial y positivamente en el otro coprincipio esencial que distingue a unos seres de otros, el cual es su *forma*, de la cual provienen sus diferencias específicas.

Sustancias corpóreas (género).

Materia — Forma (diferencias específicas).

Cuerpos.
- No vivientes.
- Vivientes vegetales.
- Vivientes sensitivos: animales.
- Vivientes racionales: hombres.

De esta manera, la diversidad y el orden de las cosas, tal como son en la realidad, se reflejan en el orden de los conceptos y de las ciencias, en conformidad con las diferencias formales que distinguen a los seres dentro de cada orden de *scibile* y al distinto modo de considerarlos el entendimiento [25].

2) El entendimiento posible tiene además otra operación *per modum compositionis et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo.* En este caso, el entendimiento no se limita ya a la simple percepción de los conceptos, sino que los combina entre sí en juicios y raciocinios: afirma, niega y deduce. Esta operación no influye ya en la división de las ciencias, pero sí en su elaboración y estructuración interna. No basta con la simple aprehensión del *scibile*, en la cual no hay verdad ni falsedad. Es necesario proseguir la labor dentro de cada campo científico, trabajando allí con los métodos del juicio y del raciocinio. Aquí ya cabe error o falsedad, puesto que se formulan juicios de existencia, se atribuyen o niegan predicados de un sujeto y se deducen conclusiones. Podemos equivocarnos cuando afirmamos o negamos

[25] «Quia necesse est ut in rerum natura tot gradus formarum inveniantur, quot inveniuntur genera ordinata et differentiae. Est enim in rebus invenire aliquam formam, quae est forma, et non est forma corporis; et aliquam quae est forma corporis; et aliquam quae est forma corporis, sed non est forma animati corporis; et sic de aliis» (II *Met.* lect.4 n.321).

que una cosa está unida o separada, y viceversa, cuando no es así en la realidad [26].

4. **Las sustancias espirituales.** En el tercer género de *scibile* coloca Santo Tomás las sustancias espirituales. Son entidades que no dependen de la materia ni *secundum esse* ni *secundum intellectum*. Pero este género de cosas plantea un conjunto de cuestiones en cuanto a la posibilidad de su conocimiento por el entendimiento humano. Son entidades inteligibles en sumo grado, pero por su misma naturaleza, puramente espiritual, caen fuera del alcance directo de nuestras facultades cognoscitivas, tanto sensitivas como intelectivas, y solamente podemos llegar a conocerlas empleando procedimientos especiales e indirectos.

a) *Por parte del objeto.* A los dos géneros de entidades corpóreas no separadas *(inabstracta)* les correspondía el procedimiento de la abstracción. Para elaborar el objeto de la ciencia era preciso abstraer los conceptos de las entidades concretas particulares, dotándolos de los dos caracteres científicos indispensables, la inmaterialidad y la necesidad. Pero las entidades pertenecientes al tercer orden de *scibile* no necesitan de abstracción ni de elaboración intelectual. No se les puede aplicar directamente el procedimiento abstractivo normal—sentidos, imaginación, entendimiento agente—, porque son entidades simples, en cuya esencia no hay composición de partes. No sólo existen separadamente de la materia, sino que son entitativamente inmateriales. No es posible abstraerlas, porque ya son *separadas*. Solamente puede darse abstracción de las cosas compuestas. No puede realizarse sobre ellas una abstracción de la materia, porque en su esencia no entra la materia ni la cantidad.

Concretamente en Dios no puede darse abstracción del universal del particular, porque Dios es singular por esencia. Tanto su realidad como su idea son singulares. No podemos formar una idea universal de Dios, que pudiera predicarse unívoca ni análogamente, ni menos realizarse en muchos individuos, es

[26] «Et quia veritas intellectus est ex hoc quod conformatur rei, patet quod secundum hanc secundam operationem intellectus abstrahere non potest vere, quod secundum rem coniunctum est, quia in abstrahendo significatur esse separatio secundum ipsum esse rei, sicut si abstraho hominem ab albedine, dicendo: «Homo non est albus», significo separationem esse in re. Unde, si secundum rem, homo et albedo non sunt separata, erit intellectus falsus. Hac igitur operatione, intellectus vere abstrahere non potest, nisi ea quae sunt secundum rem separata, ut cum dicitur: «Homo non est asinus» *(In Boet. de Trin.* V 3). Cf. *S. Th.* I q.85 a.6; *In Anal. Post.* I lect.1 n.4.

decir, en muchos dioses. Tampoco podemos abstraer el concepto de Dios de las cosas del mundo, porque sólo se abstrae de una cosa lo que existe en ella, y Dios es un ser trascendente. Podemos abstraer de toda la materia que queramos, que con eso sólo jamás llegaremos a obtener el concepto de Dios. No lo podemos abstraer de ningún fantasma, porque Dios no puede ser representado por los fantasmas de la imaginación. Tampoco podemos formar en nuestro entendimiento una idea (especie) directa y representativa de Dios, porque la única idea representativa de Dios es su misma esencia divina. Tampoco es legítimo el tránsito directo del concepto comunísimo de ser al concepto de Dios. El concepto de ser en común no es una idea innata, sino elaborada por abstracción de todas las diferencias formales que diversifican a los seres. Para pasar del concepto de ser en común al de un ser particular, finito o infinito, tenemos que desandar el camino seguido para obtener ese concepto, volviendo a añadirle alguna diferencia genérica o específica. Pero siempre en el supuesto de que el concepto comunísimo de ser es completamente distinto del concepto de Dios.

Por lo tanto, Dios queda en absoluto fuera del campo directo de la abstracción del entendimiento agente. Por esto Santo Tomás reserva la abstracción exclusivamente para los dos primeros géneros de *scibile*, y en el caso de Dios y de las sustancias separadas habla de otro acto distinto, que es la *separatio* [27].

Además, Dios es ontológicamente un ser necesario e inmutable y, por lo mismo, el máximo inteligible. Es por sí mismo objeto de ciencia y no necesita que el entendimiento agente lo desmaterialice y eleve al orden de la necesidad lógica. Pero también, por su infinita perfección y por pertenecer a un orden esencialmente distinto y superior, es ontológicamente desproporcionado a la capacidad de nuestro entendimiento. Por eso mismo queda fuera del alcance directo de nuestra inteligencia. No podemos percibirlo directamente por ninguno de nuestros medios cognoscitivos ordinarios: sentidos, imaginación, entendimiento. Solamente podemos llegar a afirmar su existencia y a conocer algo de su esencia por otros caminos más complica-

[27] «In his autem quae secundum esse possunt esse divisa, magis habet locum *separatio* quam abstractio» (*In Boet. de Trin.* V 3). Más tarde, en el comentario a la *Metafísica*, dice: «In cognitione enim harum substantiarum non pervenimus nisi ex substantiis sensibilibus, quarum substantiae simplices sunt quodammodo causae. Et ideo utimur substantiis sensibilibus ut notis, et per eas quaerimus substantias simplices... Et ideo in doctrinis et quaestionibus de talibus, utimur effectibus, quasi medio ad investigandum substantias simplices, quarum quidditates ignoramus» (VII *Met.* lect.17 n.1671).

dos, es decir, por sus efectos; y así, Dios entra en el campo de la teología natural solamente como causa del ser. Nuestro entendimiento, analizando los seres del mundo sensible, que son los únicos que puede conocer directamente, los conoce como móviles y contingentes, y de esa contingencia y movilidad *deduce* la necesidad de una Causa suprema y trascendente del ser, del movimiento y del orden de los seres del mundo sensible.

b) *Por parte del sujeto.* Porque Dios y las demás entidades que Santo Tomás coloca dentro del tercer género de *scibile* no entran directamente dentro del campo de nuestra inteligencia. El entendimiento agente sólo puede operar directamente sobre los fantasmas que le presenta la imaginación. Pero ni Dios, ni los ángeles, ni las almas separadas pueden ser percibidos por los sentidos ni representados por la imaginación. Por consiguiente, esas entidades no pueden ser sujeto de abstracción [28].

5. **Criterios para la división de las ciencias.** En Santo Tomás, la potencia se especifica por el acto, y los actos y los hábitos por los objetos. Ahora bien, la ciencia es un hábito mental, y, por lo tanto, se especifica por sus objetos, de suerte que a objetos formalmente distintos deben corresponder ciencias específicamente distintas. Así, la distinción básica de las ciencias se toma de sus objetos, pero no *in esse rei*, o sea materialmente considerados, sino en cuanto *scibiles* [29].

[28] «Sic ergo in operatione intellectus triplex distinctio invenitur: una secundum operationem intellectus componentis et dividentis, quae separatio dicitur proprie, et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae; alia secundum operationem, qua formantur quidditates rerum, quae est abstractio formae a materia sensibili, et haec competit mathematicae; tertia autem secundum eamdem operationem universalis a particulari, et haec competit etiam physicae et est communis omnibus scientiis, quia in omni scientia praetermittitur quod per accidens est, et accipitur quod per se est. Et quia quidam non intellexerunt differentiam duarum ultimarum a prima, inciderunt in errorem, ut ponerent mathematica et universalia a sensibilibus separata, ut Pithagorici et Platonici» (*In Boet. de Trin.* V 3).

«Ex quo contingit, quod intellectus animae nostrae hoc modo se habet ad entia immaterialia, quae inter omnia sunt maxime manifesta secundum suam naturam, sicut se habent oculi nycticoracum ad lucem diei, quam videre non possunt, quamvis videant obscura. Et hoc est propter debilitatem virtutis eorum» (II *Met.* lect.1 n.282). «Quia huiusmodi prima principia, quamvis sunt in se maxime nota, tamen intellectus noster se habet ad ea ut oculus noctuae ad lucem solis, ut dicitur in II *Metaphysicorum*, per lumen naturalis rationis pervenire non possumus in ea nisi secundum quod per effectus in ea ducimur» (*In Boet. de Trin.* V 4).

[29] «Sciendum tamen quod, quando habitus vel potentia penes obiecta distinguuntur, non distinguuntur penes quaslibet differentias obiectorum, sed penes illas quae sunt per se obiectorum inquantum sunt obiecta. Et ideo oportet scientias speculativas dividi per differentias speculabilium

Hemos visto que hay tres grandes géneros de *scibile* (participio pasivo), a los cuales corresponden tres clases de *scitum* (participio activo). El supremo es Dios, *scibile per se*, pero no para nosotros, pues, aunque sumamente inteligible en sí mismo, es desproporcionado a la capacidad de nuestro entendimiento, y para llegar a conocerlo hay que seguir procedimientos indirectos y complicados. La ciencia correspondiente será la *teología*. Hay otros dos géneros de seres que no son *scibiles per se*, sino que es necesario elaborarlos por una operación abstractiva para constituirlos en objetos de ciencia. Son todos aquellos seres que dependen de la materia *secundum esse*. Pero se distinguen en dos grandes sectores: uno los entes móviles, que dependen de la materia *secundum esse et intellectum*, los cuales constituyen el objeto de la *física;* y otro las proporciones y relaciones entre entidades que dependen de la materia *secundum esse*, pero no *secundum intellectum*, y que constituyen el objeto de las *matemáticas*. «Tria sunt genera speculativarum scientiarum: scilicet *naturalis*, quae considerat ea mobilia, quae in sui definitione materiam sensibilem recipiunt; et *mathematica*, quae considerat immobilia, quae non recipiunt materiam sensibilem in sui definitione, licet habeant esse in materia sensibili; et *theologia*, quae est circa entia penitus separata» [30].

Pero con esta división generalísima de los seres y de las ciencias Santo Tomás no se cierra el paso a otras subdivisiones ulteriores. En virtud del tipo de abstracción propio del entendimiento posible («cum intelligimus unum, nihil considerando de alio»), puede proseguir distinguiendo dentro de cada uno de los campos genéricos de *scibile* otros sectores, que dan origen a otras tantas ciencias específicamente distintas. La misma diversidad formal de los seres ontológicos da origen a su consideración de distintas maneras, y de aquí se originan distintas ramas de ciencia, cada una de las cuales tiene un campo propio y específico por razón de los distintos seres o de las distintas modalidades que reviste su consideración. Esto es lo que hace

inquantum speculabilia sunt» *(In Boet. de Trin.* V 1: cf. ad 1; *Post. Anal.* I lect.41). «Scientiae dividuntur quemadmodum et res, ut dicitur III *De anima*» *(In Boet. de Trin.* V 1 ob. 1.7). «Cum autem distinguuntur scientiae ut habitus quidam, oportet quod penes obiecta distinguantur, id est penes ea, de quibus sunt scientiae; et sic distinguuntur hic et in VI *Metaphysicorum* tres partes philosophiae speculativae» *(In Boet. de Trin.* V 1 ad 1). «Et dicit, quod tot sunt partes philosophiae, quot sunt partes substantiae» (IV *Met.* lect.2 n.563). «Sicut tradit Philosophus in III *De anima*, scientiae secantur quemadmodum et res: nam omnes habitus distinguuntur per obiecta, de quibus speciem habent» *(In De gen. et corrupt.* I prooemium).

30 XI *Met.* lect.7 n.2264; VI *Met.* lect.1 n.1145.

Santo Tomás en otros lugares de sus obras, especialmente en sus comentarios a los libros de Aristóteles, donde completa el cuadro de las ciencias con múltiples subdivisiones. Los seres se distinguen específicamente entre sí por razón de sus formas, y a sus distintas formas corresponden otros tantos grados en la escala ontológica del ser y en la escala lógica de las ciencias que los consideran.

Santo Tomás alude frecuentemente a otro criterio para distinguir las ciencias, que es su *modo de definir*. La ciencia tiene por objeto las esencias de las cosas. Las esencias se representan en el concepto, y el concepto se expresa en la definición. Por lo tanto, a cada ciencia corresponde también un modo distinto de definir. Así, la física define *cum materia sensibili et cum motu;* las matemáticas, *sine materia sensibili et sine motu;* y la teología, *sine materia et sine motu* [31].

También utiliza a veces el criterio del orden, de suerte que a cada distinto orden que considera la razón en las cosas responden otras tantas ciencias [32]. De la distinta naturaleza de cada orden de *scibile* se deriva el distinto método que hay que seguir en su estudio, y también que no se deba buscar en cada uno más que el grado de certeza que es posible conseguir conforme a la naturaleza del objeto [33].

[31] «Oportet quod secundum diversum modum definitionis diversificentur scientiae» (XI *Met.* lect.7 n.2256). Cf. VI *Met.* 1 n.1155.1156.1157. 1159.1161.2258.

[32] «Et quia consideratio rationis per habitum perficitur, secundum hos diversos ordines quos proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae. Nam ad *philosophiam naturalem* pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat sed non facit; ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et metaphysicam. Ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad *rationalem philosophiam*, cuius est considerare ordinem partium orationis ad invicem, et ordinem principiorum ad invicem et ad conclusiones. Ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem *moralis philosophiae*. Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad *artes mechanicas*» (I *Ethic.* lect.1 n.2).

Santo Tomás rechaza como insuficiente la antigua división de las siete artes liberales («septem liberales artes non sufficienter dividunt philosophiam theoricam», *In Boet. de Trin.* V 1 ad 3). También es de notar que en los criterios que señala no queda ningún resquicio para introducir la distinción entre «ciencias» y «filosofía», a la manera como se hará siglos después, a partir de Kant, y sobre todo del positivismo.

[33] «Et ideo, in divinis neque ad sensum neque ad imaginationem debemus deduci; in mathematicis autem ad imaginationem, et non ad sensum; in naturalibus autem ad sensum. Et propter hoc peccant qui uniformiter in tribus speculativae partibus procedere nituntur» (*In Boet. de Trin.* VI 2). «Ille modus qui est simpliciter optimus non debet in omnibus quaeri... Acribologia, id est diligens et certa ratio, sicut est in mathematicis, non debet requiri in omnibus rebus, de quibus sunt scientiae, sed debet solum

1) Ciencias generales. Los comentaristas de Aristóteles han hecho siempre especial hincapié en su división de las ciencias en *teóricas, prácticas* y *poéticas.* Pero quizá no se ha prestado la debida atención a su insistente contraposición entre ciencias *generales* (filosofía primera, lógica y gramática) y *particulares* (física, matemáticas, teología). Hay que advertir que la enumeración de estas últimas no es exhaustiva, sino que debe completarse con el catálogo de otras muchas que menciona el mismo Aristóteles, y lo que es más importante, expone y desarrolla en otra multitud de libros *(De caelo, De anima, De sensu et sensato, De animalibus, De memoria et reminiscentia,* etc.).

También en Santo Tomás hallamos expresamente la contraposición entre ciencias *generales* y *particulares.* Y entre las primeras menciona la filosofía primera, la lógica y la gramática, lo mismo que Aristóteles. «Omnium eorum qui sunt unius generis, est unus sensus et una scientia, sicut visus est de omnibus coloribus, et *grammatica considerat omnes voces.* Si igitur omnia entia sint unius generis aliquo modo, oportet quod *omnes species eius pertineant ad considerationem unius scientiae quae est generalis:* et species entium diversae pertineant ad *species illius scientiae diversas*... quia non oportet quod una scientia consideret de omnibus speciebus unius generis secundum proprias rationes singularum specierum, sed secundum quod conveniunt in genere. Secundum autem proprias rationes pertinent ad *scientias speciales,* sicut est in proposito. Nam omnes substantiae, inquantum sunt entia vel substantiae, pertinent ad considerationem huius scientiae; inquantum autem sunt talis vel talis substantia, ut leo vel bos, pertinent ad *scientias speciales»* [34]. «Ergo omnia entia pertinent ad considerationem unius scientiae quae considerat ens inquantum est ens, scilicet tam substantias quam accidentia» [35].

1.ª *Lógica.* El caso de la lógica no tiene dificultad. Su objeto son las relaciones o el orden entre los conceptos. Esas rela-

requiri in his quae non habent materiam; et ideo non potest in eis omnibus omnimode certitudo haberi. Quaeritur enim in eis non quid semper sit et ex necessitate; sed quid sit ut in pluribus. Immaterialia vero secundum seipsa sunt certissima, quia sunt immobilia. Sed mathematica sunt abstracta a materia, et tamen non sunt excedentia intellectum nostrum; et ideo in eis est requirenda certissima ratio. Et quia tota natura est circa materiam, ideo iste modus certissimae rationis non pertinet ad naturalem philosophiam» (II *Met.* lect.5 n.336). Cf. VI *Met.* lect.1 n.1149.

34 IV *Met.* lect.1 n.546-547.

35 Ibid., n.534. Cf. XI *Met.* n. 2146.2151.2159.2167.2194.2203.2248. 2251.2267.

ciones pueden considerarse *en general* o *en particular*. En el primer caso entran dentro del campo propio de la lógica, ciencia general, que estudia las leyes de las relaciones entre conceptos puros, prescindiendo de su contenido concreto. Si se trata de relaciones entre conceptos con contenido concreto, su estudio pertenece a ciencias particulares y distintas. «Et propter hoc debet primo addiscere logicam quam alias scientias, quia logica tradit *communem modum* procedendi in omnibus aliis scientiis. *Modus* autem *proprius* singularum scientiarum, in scientiis singulis circa principium tradi debet» [36]. «Dialectica autem videtur esse *communis*, quia considerat quaedam accidentia entibus, scilicet intentiones, et rationes generis et speciei» [37]. «Sicut scientiae logicales, quae non propter se quaeruntur, sed ut *introductoriae* ad alias artes» [38].

2.ª *Gramática*. Una función semejante le corresponde a la gramática, que es la ciencia general de las palabras (*verbum oris*, signos representativos de los conceptos y de las cosas). La gramática estudia las relaciones entre las palabras (sustantivo, adjetivo, verbo, adverbio, participio, etc.), pero en general, es decir, sin fijarse en el significado concreto de cada palabra y prescindiendo hasta de la lengua a que pertenecen. En todas las lenguas, aunque tengan características peculiares, existen leyes generales a que todas tienen que atenerse, las cuales no son otras que las leyes correspondientes a la estructura misma del entendimiento humano. Y así, todas las ciencias particulares utilizan las leyes de la gramática para ordenar y expresar verbalmente sus conceptos.

3.ª *Filosofía primera. Metafísica*. Aristóteles estableció el concepto de una ciencia generalísima, que era la *filosofía primera*, cuyo objeto consistía en la consideración del ser en cuanto ser, prescindiendo de todas las diferencias formales que diversifican a los seres, y a la que correspondía la formulación de sus propiedades universalísimas, de los primeros principios,

36 II *Met.* lect.5 n.335.

37 XI *Met.* lect.3 n.2204.

38 I *Met.* lect.3 n.57. «Cum igitur plures artes sint repertae quantum ad utilitatem, quarum quaedam sunt ad vitae necessitatem, sicut mechanicae; *quaedam vero ad introductionem in aliis scientiis, sicut scientiae logicales:* illi artifices dicendi sunt sapientiores, quorum scientiae non sunt ad utilitatem inventae, sed propter ipsum scire, cuiusmodi sunt scientiae speculativae» (I *Met.* lect.1 n.32). «Eadem ratione ars quaedam necessaria est, quae sit directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, faciliter et sine errore procedat» (II *Anal.* I lect.1 n.1). «Et ideo videtur esse ars artium, quia in actu rationis nos dirigit, a quo omnes artes procedunt» (ibid., n.3). Cf. II *Met.* 5 n.335; IV *Met.* 4 573-574 576; *In Boet. de Trin.* V 1 ad 2 y 3.

y la elaboración de las nociones comunes que debía suministrar a todas las demás ciencias particulares. Santo Tomás conserva este concepto. «Dicitur etiam *philosophia prima*, in quantum aliae omnes scientiae ab ea sua principia accipientes eam consequuntur» [39]. «Omnibus scientiis praemittitur *philosophia prima*, in qua determinatur de iis quae sunt communia enti inquantum est ens» [40]. «Hoc autem modo se habet *philosophia prima* ad alias scientias speculativas; nam ab ipsa omnes aliae dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia et directionem contra negantes principia» [41]. A la filosofía primera le corresponde establecer y defender los primeros principios, planteando una crítica general de la verdad, así como a las demás ciencias particulares les corresponde una crítica *(dubitatio)* particular dentro de su propio campo. «Aliae scientiae considerant particulariter de veritate: unde et particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare: sed ista scientia sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate; et ideo non particulariter, sed simul universalem dubitationem prosequitur» [43]. Mas no por esto hay que pensar que todas las demás ciencias son partes de esta ciencia general, sino que a cada una le corresponde una consideración especial del ser, mientras que a la filosofía primera le compete una consideración general del ser en cuanto ser. «Quamvis subiecta aliarum scientiarum sint partes entis, quod est subiectum metaphysicae, non tamen oportet quod aliae scientiae sint partes ipsius. Accipit enim unaquaeque scientiarum unam partem entis secundum specialem modum considerandi, alium a modo quo consideratur ens in metaphysica» [43].

Pero, además, Santo Tomás considera el ser bajo una modalidad que no tenía cabida en Aristóteles. Para Aristóteles, Dios y el mundo eran eternos, cada uno por su lado. Dios era un ser, pero no era la causa del ser del mundo. Solamente era causa, inconsciente o sin saberlo, del movimiento de todas las cosas, mediante la atracción que ejercía sobre el primer motor móvil, el cual transmitía el movimiento a las demás esferas, y de éstas se comunicaba al mundo terrestre. En cambio, en Santo Tomás solamente hay un ser eterno, que es Dios. Y Dios es no solamente la causa del movimiento, sino también la causa

[39] *In Boet. de Trin.* V 1: ed Wyser, p.26.
[40] I *Phys.* lect.1 n.5. [41] *C. G.* III 25.
[42] III *Met.* 1 n.343.338.339. IV 1, 522.533.543.570; VI 1,1147.1151. 1165.1169.1170.2258; II *Anal.* I lect. 5 n. 7.
[43] *In Boet. de Trin.* V 1 ad 6.

del ser del mundo por creación. Y así, correspondiendo a este distinto concepto de la realidad, cabe también una nueva figura de ciencia general, semejante a la de Aristóteles, en cuanto que la inteligencia puede abstraer el concepto de ser en común y los accidentes comunes a todos los seres creados, tal como se catalogan en los diez predicamentos. Pero distinta, en cuanto que los seres creados tienen una causa; y, por lo tanto, a una misma ciencia pertenece la consideración del ser en común y de las causas del ser. Y así entra Dios dentro del objeto de esta ciencia general en cuanto causa del ser en común. «Haec autem triplex consideratio, non diversis, sed uni scientiae attribui debet. Nam praedictae substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi. Eiusdem autem scientiae est considerare causas proprias alicuius generis et genus ipsum... Unde oportet quod ad eamdem scientiam pertineat considerare substantias separatas, et ens commune, quod est genus, cuiussunt praedictae substantiae communes et universales causae... Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim *scientia divina* sive *theologia*, inquantum praedictas substantias considerat. *Metaphysica*, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem *prima philosophia*, inquantum primas rerum causas considerat» [44].

2) Ciencias particulares. A las tres ciencias generales, que sirven para suministrar a las demás sus principios universalísimos y los métodos que deben seguir en su investigación, se contraponen las particulares, a las cuales corresponde trabajar en concreto en cada uno de los tres grandes sectores del *scibile*. Estos sectores se clasifican en conformidad con las distintas clases de seres. Pero dentro de cada uno de ellos se contienen seres de naturaleza muy diversa, que dan origen a su subdivisión en una multitud de ciencias.

1.ª *Física*. A la física corresponde en general el estudio del *ente móvil*, es decir, de todos los seres compuestos de un doble principio: materia y forma [45]. La materia es idéntica en

[44] *In Met.* proem. «Sed et Primam Philosophiam Philosophus determinat esse scientiam veritatis; non cuiuslibet, sed eius veritatis quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus; unde et sua veritas est omnis veritatis principium; sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse» *(C. G.* I 1). Cf: *In Boet. de Trin.* V 1; C. G. III 25; *In Met.* VI lect. n.1161.1167.1168.1169.1526.2153.2259.

[45] «Et quia omne quod habet materiam mobile est, consequens est quod ens mobile sit subiectum Naturalis Philosophiae. Naturalis autem Philoso-

todos, pero se diversifican por razón de sus formas, y así tenemos una gradación ontológica, que Santo Tomás repite en numerosos lugares: seres inanimados o no vivientes, vivientes vegetales, vivientes sensitivos (animales), vivientes racionales (hombres). «Sicut Philosophus dicit in septimo *De historiis animalium*, natura ex *inanimatis* ad *animata* procedit, ita quod genus inanimatorum prius invenitur quam genus *plantarum*: quod quidem ad alia corpora comparatum videtur esse animatum, ad genus autem animalium, inanimatum. Et similiter a plantis ad *animalia* quodam continuo ordine progreditur; quia quaedam *animalia immobilia*, quae scilicet terrae adhaerent, parum videntur a plantis differre. Ita etiam et in progressu ab animalibus ad hominem; quaedam inveniuntur, in quibus aliqua similitudo rationis appareat»[46].

La distribución de las ciencias correspondientes a cada clase de objetos la hace Santo Tomás acomodándose a los distintos tratados del *Corpus aristotelicum*. a) Así hay una ciencia general, que trata del *ente móvil en común*, y ésta es la que expone Aristóteles en el libro de los *Físicos*. A éste sigue el libro *De caelo et mundo*, que trata de los cuerpos que se mueven con movimiento local. Hay otros seres que se mueven con movimiento de alteración, de donde se derivan las generaciones y corrupciones, y de éstos trata el libro *De generatione et corruptione*. Hay otras transmutaciones especiales, y a éstas dedica Aristóteles el libro de los *Meteoros*. Hay móviles inanimados, y de éstos se trata en el libro de los *Minerales*. Y dentro de cada uno de esos géneros de seres corpóreos móviles inanimados hay distintas modalidades, que dan origen a diversas consideraciones dentro del campo de cada una de esas ciencias[47].

El filósofo natural abstrae de la materia particular, pero no de la materia en común, la cual entra en el concepto y en la definición de todos los seres en cuya composición esencial en-

phia de naturalibus est; naturalia autem sunt quorum principium est natura; natura autem est principium motus et quietis in eo in quo est; de his igitur quae habent in se principium motus est Scientia Naturalis» (*In Phys.* I lect.1 n.4; cf. III 1 n.538.546; VI *Met.* n.1149.1152.1155.1158.1159. 1162.1163; XI *Met.* n.2165.2250.2255.2258.

[46] *De mem. et rem.* lect.1: ed. PIROTTA, n.298. «Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatae esse videntur: sicut: *mixta* perfectiora sunt *elementis*, et *plantae* corporibus *mineralibus*, et *animalia* plantis, et *homines* aliis animalibus; et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur» (*S. Th.* I q.4 a.2). Y más detalladamente en la *Summa contra Gentiles*: III 22.

[47] Cf. *De gen. et corr.* I prooem.; IV *Met.* 2 n.536; *In De caelo et mundo* I prooem. n.3.

tra la materia. Por esta razón, el filósofo natural no puede prescindir de la experiencia[48].

b) *Seres vivientes.* En el estudio de los seres vivientes sigue Santo Tomás el mismo criterio ascensional, procediendo de los más imperfectos a los más perfectos y distinguiendo numerosas ramas de ciencias, que distribuye conforme al orden

[48] «Ad sextum dicendum, quod intellectus cognoscit abstrahendo a materia particulari et conditionibus eius, sicut ab hac carne et his ossibus; non tamen oportet quod abstrahat a materia universali; unde potest considerare formam naturalem in carnibus et ossibus, sed non in his» *(De ver.* q.10 a.4 ad 6). «Mathematica potest sciri a pueris, non autem physica, quae *experimentum* requirit» *(In Boet. de Trin.* V 1 ad 3). «Quamvis naturalis post mathematicam addiscenda occurrat, ex eo quod universalia ipsius documenta indigent *experimento et tempore,* tamen res naturales, cum sint sensibiles, sunt naturaliter magis notae quam res mathematicae a sensibili materia abstractae» (ibid., ad 10). «Qui sensum negligit in naturalibus, incidit in errorem» (ibid., VI a.2). «Quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus iudicamus» *(De ver.* q.12 a.3 ad 2). «Nam sensitiva cognitio est omnibus communis, cum ex ea omnis humana cognitio initium sumat» (I *Met.* lect.2 n.45). «Cum ergo omnis cognitio intellectus nostri oriatur a sensu, non potest esse iudicium rectum nisi reducatur in sensum» (IV *Sent.* d.9 q.1 a.4). «Oportet ut quod est in intellectu nostro prius fuerit in sensu» *(De ver.* q.2 a.3 ad 19). «Operatio nostri intellectus pertingit ad rem... Intelligitur res ipsa» *(De ver.* q.4 a.2 ad 3). «Cognitae per intellectualem visionem sunt res ipsae, et non rerum imagines» *(De ver.* q.10 a.4 ad 3). «Connaturale est intellectui nostro... quod ad materialia et sensibilia respiciat» *(S. Th.* I q.87 a.1). «Actus cognitionis se extendit ad ea quae sunt extra cognoscentem. Cognoscimus etiam ea quae extra nos sunt» *(S. Th.* I q.84 a.2c) «Quomodo autem deserviant praedicti sensus prudentiae, ostendit per hoc quod multas differentias rerum ostendunt, ex quibus homo proficit ad discernendum et contemplabilia et agibilia; per effectus enim sensibiles homo elevatur in intelligibilium et universalium considerationem, et etiam ex sensibus per ea quae audivit, instruitur circa agenda» *(In De sensu et sensato* lect.2 n.26). «Ex quibus homo proficit ad discernendum et contemplabilia et agibilia» (I *Phys.* lect.1 n.21). «Et propter hoc sine sensu non potest aliquis homo addiscere quasi de novo acquirens scientiam, neque intelligere, quasi utens scientia habita» (III *De anima* lect.13 n.791).

«Nota hic diligentissime et cautissime quod, quia iudicium intellectuale ideo fallitur ligato sensu, quia non potest resolvere quod iudicat in particulari sensibile; consequens est quod *multo magis intellectuale fallatur quando despiciuntur particularia,* nec est cura ut habeat iudicium rationis testimonium a sensibilibus. Et propterea *in plurimos contingit labi errores, qui a superioribus inchoant iudicium, et ordinant doctrinas suas inconsultis sensibus*» (CARD. CAYETANO, *In I Partem* q.84 a.8).

Los escolásticos tenían plena confianza en el testimonio de los sentidos, y proclamaron el método experimental bastante antes de que viniera a hacerlo Francis Bacon. Y desde luego a ninguno de ellos se le ocurrió comenzar la filosofía recomendando lo siguiente: «A fin d'eloigner autant que je pourrais les esprits des lecteurs de l'usage et du commerce des sens. Détourneront leurs pensées des choses sensibles, pour commencer à philosopher» (DESCARTES, *Méditations,* Adam et Tannery IX 12; IX 106. Cf. VII 9; IX 6.9. 12-13.18.103-104.179.237-238, etc.).

de los tratados de Aristóteles. «Ad tradendum igitur de rebus animatis scientiam, necessarium fuit primo tradere scientiam de anima tamquam communem eis. Aristoteles ergo volens tradere scientiam de ipsis rebus animatis, primo tradit scientiam de anima, postmodum vero determinat de propriis singulis animatis in sequentibus libris»[49].

2.ª *Matemáticas.* El segundo género de *scibile* lo asigna Santo Tomás a unas entidades que dependen de la materia *secundum esse*, pero no *secundum intellectum* o *secundum rationem*[50]. Son las relaciones y proporciones que resultan entre las cosas materiales y cuantas, de donde resultan dos ciencias específicamente distintas: la *geometría*, que estudia las cosas en cuanto *mensurables* (cantidad continua, dimensiones, figuras), y la *aritmética*, que estudia las cosas en cuanto *numerables* (cantidad discreta). Dentro del sector general de las matemáticas existen además otras ciencias secundarias o *medias*, como son la *astronomía*, la *perspectiva*, la *óptica* y la *música*[51].

Santo Tomás demuestra conocimientos matemáticos nada vulgares, que pudo adquirir en su primera educación en la Universidad de Nápoles bajo el magisterio de Pedro de Hibernia[52], o después con su maestro San Alberto. De hecho, en numerosos lugares de sus obras manifiesta especial complacencia en referirse a nociones matemáticas[53].

[49] I *De anima* lect.1; *De sensu et sensato* lect.1 b.3-5; cf. n.213

[50] «Scientia mathematica speculatur quaedam inquantum sunt immobilia et in quantum sunt separata a materia sensibili, licet secundum esse non sint immobilia vel separabilia. Ratio enim eorum est sine materia sensibili, sicut ratio concavi vel curvi. In hoc ergo differt mathematica a physica, quia physica considerat ea quorum definitiones sunt cum materia sensibili. Et ideo considerat non separata, inquantum sunt non separata. Mathematica vero considerat ea, quorum definitiones sunt sine materia sensibili. Et ideo, etsi sunt non separata ea quae considerat, tamen considerat ea inquantum sunt separata» (VI *Met.* n.1161). Cf. XI n.2161.2162.2258.

[51] «Nam mathematica habet diversas partes, et quamdam principaliter sicut arithmeticam, et quamdam secundario sicut geometriam, et alia consequenter se habent his, sicut perspectiva, astrologia et musica» (IV *Met.* lect.2 n.563).

[52] «Unde puer de utriusque parentis consilio Neapolim mittitur et sub magistri Martini in grammaticalibus et logicalibus, et magistri Petri de Iberniis studiis in naturalibus edocetur» (GUILLERMO DE TOCCA, *Historia B. Thomae de Aquino*, ed. Prümmer, p.70).

[53] «Der Mathematiker nennt sie (San Alberto y Santo Tomás) mit Bedauern seiner Wissenschatf fremd» (M. CANTOR, *Vorlesungen über Geschichte det Mathematik* [Leipzig, Teubner, 1892] II p.86). Véase el excelente estudio que sobre este aspecto de Santo Tomás ha hecho el P. J. ALVAREZ LASSO, C. M. F., *La Filosofía de las Matemáticas en Santo Tomás* (editorial Jus, Méjico 1952).

3.ª *Teología.* La teología es la ciencia suprema, porque versa sobre el objeto más excelente, que es Dios [54]. Tiene un objeto propio y especificativo *(scibile)*, distinto del de todas las demás. No forma parte de ninguna otra ciencia subalternante, aunque, como todas las demás ciencias particulares, toma sus principios, sus nociones y sus procedimientos demostrativos de las tres ciencias generales, que son la filosofía primera, la lógica y la gramática. Aunque es la primera por orden de dignidad, es la última por su grado de dificultad, y porque necesita de las aportaciones de las anteriores para llegar al conocimiento de su objeto [55].

[54] «Illa scientia est maxime honorabilis, quae est maxime divina, sicut etiam Deus honorabilior est rebus omnibus: sed ista scientia est maxime divina: ergo est honorabilissima» (I *Met.* lect.3 n.64). «Quia est speculativa, libera, non humana, sed divina... Intendit enim circa primas et universales rerum causas» (ibid., n.68). «Sic ergo, si consideretur scientia, seu actus eius, ex obiecto, patet, quod illa scientia est nobilior, quae est meliorum et honorabiliorum. Si vero consideretur ex qualitate seu modo, sic scientia illa est nobilior, quae est certior. Sic ergo dicitur una scientia magis nobilis altera, aut quia est meliorum et honorabiliorum, aut quia est magis certa» *(In De anima* I 1 n.5; cf. n.6.11-14). «Scientiarum enim una melior est et honorabilior altera, ex eo quod est meliorum et honorabiliorum» *(In Ethic. ad Nic.* VI lect.6 n.1186). «Et in scientiis speculativis ultima, scilicet theologia, cum sit circa nobiliora entia, est nobilior» (XI *Met.* lect.7 n.2265). Καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι (ARISTÓTELES, *Met.* VI: 1026a20; XI 7: 1064b2; *De gen. et corr.* II 11:338 a14).

[55] «Quamvis scientia divina sit prima omnium scientiarum, naturaliter tamen, quoad nos, aliae scientiae sunt priores. Ut enim dicit Avicenna in principio suae Metaphysicae, ordo huius scientiae est, ut addiscatur post scientias naturales, in quibus sunt multa determinata, quibus ista scientia utitur, ut generatio, corruptio, motus et alia huiusmodi; similiter etiam post mathematicas, indiget enim haec scientia ad cognitionem substantiarum separatarum cognoscere numerum et ordinem orbium caelestium, quod non est possibile sine astrologia, ad quam tota mathematica praeexigitur; aliae vero scientiae sunt ad bene esse ipsius, ut musica et morales vel aliae huiusmodi» *(In Boet. de Trin.* V 1 ad 9). «Ad cognitionem enim eorum quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet, quum fere totius philosphiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur. Propter quod metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda» *(C. G.* I 4).

Véase una muestra de la prudente pedagogía de Santo Tomás, orientada por el criterio de una gradación de dificultad. «Iuvenes sapientialia quidem, scilicet metaphysicalia, non credunt, id est, non attingunt mente, licet dicant ore... Iuvenes autem de facili capere possunt ea quae sub imaginatione cadunt. Sed illa quae excedunt sensum et imaginationem non attingunt mente... Erit ergo congruus ordo addiscendi, ut primo quidem pueri *logicalibus* instruantur, quia logica docet modum totius philosophiae. Secundo autem instruendi sunt in *mathematicis*, quae nec experientia indigent, nec imaginationem transcendunt. Tertio autem in *naturalibus*, quae si non excedunt sensum et imaginationem, requirunt tamen experientiam. Quarto in *moralibus*, quae requirunt experientiam et animum a passionibus liberum.

Dios no es objeto de experiencia directa, ni sensible ni inteligible. Pero su existencia la deducimos científicamente de la experiencia, por la cual conocemos los seres del mundo sensible, cuya contingencia y movilidad reclaman una causa primera, necesaria e inmutable, de su ser y de su movimiento. Tampoco nuestra idea de Dios es, como pretende Kant, un simple producto *a priori* de nuestra razón pura. Proviene también de la experiencia sensible. No por que percibamos a Dios en las cosas del mundo, sino porque, en las mismas cosas que perciben los sentidos, el entendimiento penetra y ve mucho más de lo que los sentidos son capaces de percibir. Los sentidos solamente aprecian las impresiones accidentales que reciben [56]. Pero el entendimiento percibe las esencias de las cosas y percibe también su contingencia, que tampoco es apreciable por los sentidos. Esto es un fundamento suficiente para hacer una verdadera deducción científica, conforme al mismo mecanismo de raciocinio que empleamos en otros innumerables casos, aunque con la diferencia de que en éste el término de nuestra deducción nos eleva por encima del mundo sensible, hasta la afirmación de un Ser trascendente, puramente inteligible, que está más allá de toda experiencia. Pero de este modo la experiencia sensible es también la fuente remota de nuestro conocimiento de Dios.

Por esto la teología no es el resultado de un juego puro de categorías *a priori* operando en el vacío, sino que nunca pierde el contacto con la realidad y con la experiencia, las cuales son el punto de partida de las cinco vías tomistas. Esas vías no deben llamarse «físicas». Son, sencillamente, vías *teológicas*, es decir, procedimientos demostrativos propios de una ciencia, que es la teología natural.

Santo Tomás evita cuidadosamente el escollo, demasiado tentador, de tomar como punto de partida el concepto universalísimo de ser. Este concepto debe presuponerse siempre en

Quinto autem in *sapientialibus* et *divinis*, quae transcendunt imaginationem et requirunt validum intellectum» (VI *Ethic.* lect.7 n.1210-1211).

[56] «Ex his quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum» *(De ver.* q.10 a.6 ad 6; a.5 ad 5; q.2 a.3 ad 5). «Menti igitur nostrae in statu viae non potest convenire visio Dei per essentiam... Mens enim nostra naturali cognitione phantasmata respicit quasi obiecta, a quibus species intelligibiles accipit... unde omne quod intelligit secundum statum viae, intelligit per species a phantasmatibus abstractas. Nulla autem species huiusmodi sufficiens est ad repraesentandam divinam essentiam» *(De ver.* q.10 a.11). «Non possumus devenire in cognitionem divinarum et altissimarum causarum, nisi per ea quae ex virtute intellectus possibilis acquirimus» *(In De anima* I 1).

todo procedimiento científico, pues en él se basan los primeros principios, indispensables para toda ciencia. Pero con sólo el concepto universalísimo de ser en común no tenemos gran cosa, ni en teología ni en ninguna otra ciencia [57]. Es preciso proseguir adelante la investigación para enriquecer positivamente ese concepto abstractísimo, mediante los resultados obtenidos en cada campo científico particular. No basta tampoco con adoptar un procedimiento deductivo partiendo de la idea comunísima de Ser, para ir determinando después sus diferencias. Es el método que late en todos los panteísmos más o menos idealistas: el *Uno* de Plotino, la *Naturaleza* de Escoto Eriúgena, la *Substancia* de Spinoza, el *Absoluto* de Schelling, la *Idea* de Hegel, etc. Una cosa es el concepto de ser, lógicamente trascendente, tal como es obtenido en la filosofía primera, por abstracción de todas las diferencias que diversifican a los seres, y otra completamente distinta el Ser ontológico supremo trascendente, que es Dios, al cual no llegaremos jamás por simple abstracción ni por adición de diferencias, sino por otros caminos un poco más largos, más humildes, pero también más eficaces, como son las vías que propone Santo Tomás.

Dios no es objeto de experiencia ni de intuición intelectual. Pero sí son objetos de experiencia los seres particulares contingentes del mundo sensible, cuya misma existencia reclama la de Dios. Solamente a costa de dar un rodeo por los seres concretos, particulares, móviles y contingentes del mundo físico, es posible ascender científicamente, por una deducción racional rigurosa, de su movilidad a la afirmación de un Ser inmóvil; de su carácter de efectos, a la necesidad de una Causa suprema; de su contingencia, a la existencia de un Ser necesario; de su perfección relativa, a un Ser absolutamente perfecto; de su finalidad, a una Causa ordenadora; todo lo cual no es otra cosa que Dios. Es decir, que Dios no entra directamente en el campo de nuestro conocimiento científico, sino de una manera indirecta, como causa del ser, del movimiento, de la perfección y del orden de las cosas del mundo sensible.

La teología es, pues, la ciencia suprema a la cual se or-

[57] «Dicendum, quod ens quod est primum per communitatem, cum sit idem per essentiam rei cuilibet, nullius proportionem excedit; et ideo in cognitione cuiuslibet rei ipsum cognoscitur; sed ens quod est primum causalitate, excedit improportionaliter omnes alias res; unde per nullius alterius cognitionem sufficienter cognosci potest; et ideo in statu viae, in quo *per species a rebus abstractas intelligimus, cognoscimus ens commune sufficienter, non autem ens increatum*» (*De ver.* q.10 a.12 ad 10).

denan todas las demás, y constituye la máxima perfección a que la inteligencia humana puede llegar en esta vida. «Unde nullo studio ad hoc pertingere possent, ut summum gradum humanae cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deo consistit» [58]. Lo cual no le impide reconocer lo poco que por medios puramente racionales puede llegar el hombre a conocer de Dios, aunque este poco sea infinitamente más precioso que otros conocimientos más ciertos que se adquieren en otras materias más accesibles a la investigación humana. «Etsi mens humana de propinquiori Dei similitudinem repraesentet quam inferiores creaturae, tamen cognitio Dei quae ex mente humana accipi potest non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur, quum et ipsa de seipsa cognoscat quid est per hoc quod naturas sensibilium intelligit, ut dictum est (c.46); unde nec per hanc viam cognosci Deum altiori modo potest quam sicut cognoscatur causa per effectum» [59].

BIBLIOGRAFIA

ADAMCZYK, S., *De obiecto formali intellectus nostri:* Anal. Greg., II (Roma 1933).

BAUMGARTNER, M., *Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis:* Festgabe Hertling (Freiburg 1913).

DEHOVE, H., *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien* (Lille 1907).

DERISI, O. N., *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás* (Buenos Aires 1945).

D'IZZALINI, L., O. F. M. Cap., *Il principio intelletivo della ragione umana nelle opere di S. Tommaso d'Aquino* (Roma 1943) Anal. Gregr., XXXI.

GILSON, E., *L'idée de philosophie chez S. Augustin et chez S. Th. d'Aquin:* Acta hebd. ag.-thom. (Turín 1931) 75-87.

— *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* (París 1939).

HUFNAGEL, A., *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin* (Münster 1932).

LANNA, D., *La teoria della conoscenza in S. Tommaso* (Firenze 1931).

MARÉCHAL, J., *Le point de départ de la Métaphysique* (Lovaina 1926-1927). Cah. 5, *Le thomisme devant la philosophie critique*, 2.ª ed. (París 1949). Trad. española, Madrid 1959.

MAZELLA, C., S. I., *Dei vari gradi della conoscenza intellectiva:* Atti dell'Acad. Rom. di. S. Tommaso V (1885) 67-95.

MEYER, H., *Die Wissenschaftslehre des Th. von Aquin* (Fulda 1934).

MONTAGNE, H. A., *La doute méthodique selon St. Th. d'Aquin:* Rev. Thom. 18 (1910) 433-446.

PEGHAIRE, J., *Regards sur le connaître* (Montréal 1949).

— *«Intellectus» et «ratio» selon S. Thomas d'Aquin* (Ottawa-París 1936).

[58] C. G. I 4; cf. II-II q.2 a.4; GÓMEZ CAFFARENA, J., S. I., *Tradición y modernidad en la síntesis metafísica de Santo Tomás:* Razón y Fe (1963) 493-504.

[59] C. G. III 47.

RAMÍREZ, J., *De propria indole philosophiae S. Thomae Aquinatis:* Xenia Thom. (Roma 1925) I 53-64.
ROBERT, J. D., *La métaphysique, science distincte de toute autre discipline philosophique:* Divus Thomas (Piac.) 24 (1947) 206-222.
ROMEYER, B., S. I., *St. Thomas et notre connaissance de l'esprit humain:* Arch. de Phil. VI 2 (París 1928).
ROUSSELOT, P., S. I., *L'intellectualisme de St. Thomas*, 3.ª ed. (París 1936).
SERTILLANGES, A. D., *L'être et la connaissance dans la philosophie de St. T. d'Aquin:* Bibl. Thom. III (1923) 175-197.
SIEWERTH, G., *Die metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin* (Munich 1933).
TONQUÉDEC, J. DE, S. I., *Les principes de la phil. thomiste. La critique de la connaissance* (París 1929).
WILPERT, P., *Das problem des Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin:* Beiträge XXX 3 (Münster 1931).
ZAMBONI, G., *La gnoseologia di S. T. d'Aquin* (Verona 1934).

ABSTRACCIÓN

BLANCHE, F. A., *La théorie de l'abstraction chez S. Thomas d'Aquin:* Bibl. Thom., III (1923) 237-251.
DE MUNNYNCK, M., O. P., *Notes sur l'abstraction:* Divus Thomas (Fr.) 7 (1929) 399-413.
DONDEYNE, A., *L'abstraction:* Rev. néosc. Phil. 41 (1938) 5-20; 339-373.
GEIGER, L.-B., O. P., *Abstraction et séparation d'après S. Thomas:* Rev. Sc. Phil. Théol. 31 (1947) 3-40.
HABERMEHL, L., *Die abstraktionlehre des hl. Thomas von Aquin* (Kallmunz-Speyer 1933).
HOENEN, P., S. I., *De tribus gradibus abstractionis:* Gregorianum 29 (1948) 295-303.
HORGAN, J., *L'abstraction de l'être:* Rev. néosc. Phil. Lovaina 42 (1939) 161-181.
LAPORTE, J., *Le problème de l'abstraction* (París 1940).
MARITAIN, J., *Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir* (París 1932).
RABEAU, G., *«Species»,. «Verbum». L'activité intellectuelle élémentaire selon St. Thomas d'Aquin:* Bibl. Thom. XXII (París 1938).
ROZWADOWSKI, A., S. I., *De fundamento metaphysico nostrae cognitionis universalis sec. S. Thomam:* Divus Thomas (Piac.) 14 (1937) 255-260.
THIEL, M., O. S. B., *De abstractione:* Studia Anselmiana, fasc. 7-8 (Roma 1938).
VAN RIET, G., *La théorie thomiste de l'abstraction:* Rev. phil. Louvan. 50 (1952) 353-393.
VORGES, D. DE, *L'abstraction scolastique:* Rev. de Philos., 2 (1902) 769-795.

CAPITULO XIII

Santo Tomás: Teología

1. **La existencia de Dios.** a) Su DEMOSTRABILIDAD. Santo Tomás es, por excelencia, el gran sistematizador de la teología cristiana. Claro está que en este aspecto su consideración no entra directamente dentro del campo de una Historia de la Filosofía. Pero Santo Tomás distingue dos teologías: la cristiana, que consiste en la elaboración racional del dogma, tomando como punto de partida la fe en las verdades reveladas por Dios; y otra puramente filosófica, elaborada exclusivamente a base de los datos que proporciona la razón, aunque en un filósofo cristiano esa labor pueda y deba ser orientada positivamente, si bien de manera extrínseca, por su fe sobrenatural.

En ambos casos el objeto material de la teología es el mismo, o sea Dios. Pero, mientras que la primera lo considera a la luz de la revelación sobrenatural, la segunda se limita a utilizar los recursos que le suministra la pura razón natural. Mas, a pesar de todas las imperfecciones de nuestro instrumental cognoscitivo para afrontar la investigación de un objeto absolutamente trascendente, que excede infinitamente el alcance directo de nuestro entendimiento, sin embargo, se trata de verdadera ciencia. Santo Tomás considera perfectamente válidas y eficaces sus demostraciones racionales, cuyo resultado no es una simple conjetura o una afirmación afectiva o sentimental, sino unas conclusiones ciertas, rigurosamente deducidas de sus principios, con pleno valor científico [1].

[1] Ciertamente que Dios (tercer grado de *scibile)* entra en el campo de la inteligencia humana solamente *in obliquo*, en cuanto causa del ser. Pero esto no impide que la teología natural sea verdadera ciencia, en el sentido estricto de la palabra, y que sus procedimientos demostrativos sean plenamente eficaces para producir en nuestro entendimiento un hábito mental específicamente distinto de los de otras ciencias. Lo que no constituye ni puede constituir ciencia teológica, ni en el orden natural ni en el revelado, son otros procedimientos en que entra más el sentimentalismo que la razón y en que la potencia suprema del hombre, que es su entendimiento, es sustituida por el funcionamiento desorbitado de otras potencias inferiores.

Pero no se crea por esto que tratamos de dar a la filosofía tomista un matiz de «racionalismo» que está muy lejos de tener. Personalmente, Santo Tomás fue uno de los más grandes santos y místicos que ha tenido la Iglesia, y si cuando hace ciencia pone por delante la razón, esto no le impide reconocer la intervención que en nuestra vida tiene la parte afectiva, incluso relacionada con el conocimiento. «Ad sextum dicendum, quod nos possumus diligere Deum immediate, nullo alio praedilecto, quamvis quandoque ex

La existencia de Dios necesita demostración. La proposición *Dios existe* es una verdad evidente en sí misma y para la inteligencia del mismo Dios, pues la esencia divina se identifica con su existencia. Pero no lo es para la inteligencia humana, la cual no puede percibir directa ni intuitivamente la esencia divina, ni, por lo tanto, puede ver incluido en ella el predicado de la existencia [2].

Nuestro entendimiento no tiene ninguna idea innata, representativa de Dios. Tampoco podemos percibirlo por nuestros sentidos ni por nuestra imaginación. El entendimiento agente solamente puede elaborar conceptos universales, a base del material sensible que le suministra la imaginación [3]. Por consiguiente, para poder llegar a afirmar la existencia de Dios, es necesario demostrarla. Pero ¿con qué clase de demostración? Santo Tomás rechaza el procedimiento anselmiano. Ciertamente que el concepto de Dios es el del ser más grande que se puede pensar. Pero de que así sea en el pensamiento no podemos concluir que exista también en la realidad [4]. Además, tampoco podemos formar en nuestra inteligencia una idea positiva y adecuada de Dios, de suerte que viéramos en ella intuitivamente incluida su existencia. Por lo tanto, la demostración de la existencia de Dios no es posible por un procedi-

aliquorum visibilium amore in invisibilia rapiamur; non autem possumus in viae statu Deum immediate cognoscere, nullo alio praecognito. Cuius ratio est, quia, cum affectus ad intellectum sequatur, ubi terminatur operatio intellectus, ibi incipit operatio affectus. Intellectus autem ex effectibus, in causas procedens, tamen pervenit in ipsius Dei cognitionem aliqualem, cognoscendo de eo quid non est; et sic affectus fertur in id quod ei per intellectum offertur, sine hoc quod necesse habeat redire per omnia media per quae intellectus transivit» (*De ver.* q.10 a.11 ad 6).

2 «Esse dupliciter dicitur: uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam, sed solum secundum modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus *Deus est*, vera est. Et hoc scimus ex eius effectibus, ut supra dictum est» (*S. Th.* I q.2 a.2; *De ver.* q.10 a.1 ad 13).

3 «Respondeo. Dicendum quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit; unde tantum nostra naturalis cognitio extendere se potest, inquantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat: quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes» (*S. Th.* I q.12 a.12).

4 «Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est: quia praedicatum est idem cum subiecto: Deus enim est suum esse, ut infra patebit» (q.3 a.4). «Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota: sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus» (*S. Th.* I q.2 a.1).

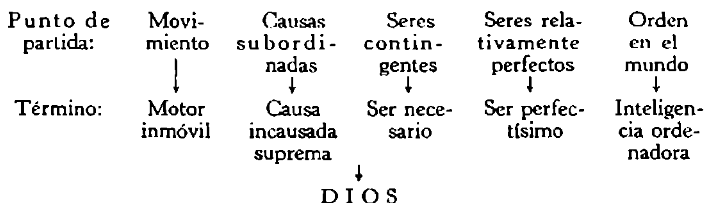
miento *a priori*, sino solamente *a posteriori*, es decir, partiendo de sus efectos [5]. No importa que éstos sean desproporcionados a su causa, pues no se trata de llegar por ellos a un conocimiento adecuado de Dios, sino solamente a poder afirmar su existencia. Después de demostrada, nuestro entendimiento puede esforzarse en penetrar, en cuanto cabe, en su esencia, aunque a sabiendas de que por medios puramente racionales nunca podremos llegar a un conocimiento directo, positivo y adecuado de un ser absolutamente espiritual y trascendente.

En el proceso argumentativo de Santo Tomás se echa de ver en seguida su cuidado en buscar como punto de partida de sus pruebas un fundamento objetivo y concreto. En lugar de seguir otros procedimientos internos, puramente psicológicos, como se venía haciendo en algunos sectores de la escolástica anterior, se preocupa por buscar fundamentos externos, claros y accesibles a cualquier inteligencia. Se trata de buscar la causa y la razón de ser del mundo físico. Y para ello hay que hacer resaltar que esa causa no se encuentra dentro del mismo mundo, sino que es necesario buscar fuera de él un ser trascendente, con caracteres completamente distintos de los que tienen los seres que conocemos por nuestros sentidos. Por esto Santo Tomás pone ante todo de relieve la mutabilidad, la contingencia, la relatividad en la perfección, el orden y la finalidad de los seres del mundo físico. Cada uno de esos caracteres suministra por sí solo el fundamento para una prueba completa de la existencia de Dios. Pero, como ya hemos dicho, esas pruebas no deben denominarse «físicas», sino sencillamente *teológicas*, porque todos sus elementos son utilizados bajo la razón formal de una ciencia particular y específica, que es la teología natural.

b) Pruebas de la existencia de Dios. Santo Tomás propone cinco argumentos, o cinco vías, para demostrar la existencia de Dios. Todos ellos tienen antecedentes en otros filósofos anteriores. Pero el vigor y la precisión con que los formula el santo Doctor les dan un neto matiz de originalidad. Las cinco tienen un mecanismo de desarrollo muy semejante. Cada una es una prueba completa, apodíctica y concluyente por sí sola, llevando desde su punto de partida hasta su término. Todas ellas arrancan de hechos reales de experiencia, fijándose en distintos aspectos de la realidad de los seres del mundo físico. Todas coinciden en la afirmación de que en una serie

[5] «Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse: licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam» (*S. Th.* I q.2 a.2 ad 3).

causal concatenada no se puede proceder indefinidamente, sino que es necesario detenerse en un término. Y todas convergen también en un mismo punto de llegada, que es en la necesidad de la existencia de un ser supremo trascendente, el cual es Dios [6]. Podemos representarlas así:



1.ª *Por el movimiento* («prima autem et manifestior via est quae sumitur ex parte motus»).—Santo Tomás entiende el movimiento, no sólo en sentido restringido de movimiento local, sino ampliamente por cualquier mutación—local, cuantitativa o cualitativa—, es decir, por cualquier tránsito de la potencia al acto.

El punto de partida es el hecho de experiencia, externa e interna, de que se dan mutaciones en el mundo sensible. Santo Tomás establece como principio: «Todo lo que se mueve, es movido por otro». El movimiento es un tránsito de la potencia al acto. Un ser no se mueve mientras está en potencia, ni tampoco cuando ya está en acto. Solamente se da movimiento en el tránsito mismo en que un móvil está, a la vez, en acto respecto del término *a quo* y en potencia respecto del término *ad quem*. Pero este tránsito de la potencia al acto no puede realizarlo el móvil por sí mismo. Porque tendría que ser a la vez móvil y motor, dándose a sí mismo una perfección de que carece. Es decir, que tendría y no tendría a la vez esa perfección. Estaría a la vez en potencia y en acto bajo una misma razón, lo cual es contradictorio. Por consiguiente, la razón del movimiento no se encuentra dentro del móvil mismo, sino que hay que buscarla fuera de él, en un motor extrínseco.

Ahora bien, respecto de ese motor se plantea la misma pregunta: ¿Es móvil o inmóvil? Si es móvil, a su vez es movido por otro. Y así podemos seguir la serie ascendente y concatenada de motores y de móviles. Pero no indefinidamente, porque en una serie subordinada de motores y móviles no es po-

[6] *S. Th.* I q.2 a.3; C. G. I 13; II 15; *In Phys.* VII 2; VIII 9; XII *Met.* lect.5; R. Arnou, *De quinque viis Sancti Thomae ad demonstrandam Dei existentiam* (Roma 1932); F. Muñiz, Introducción a la traducción española de la *Summa Theologica:* ed. BAC (Madrid 1947) t.1 p.112ss.

sible llegar al infinito. Puede aumentarse su número todo lo que se quiera. Pero, finalmente, hay que llegar a un *término*, el cual no puede ser otro que un *Motor inmóvil*, que mueva sin ser movido. Y éste es Dios.

2.ª *Por la subordinación de las causas eficientes* («ex ratione causae efficientis»).—Punto de partida: Vemos por experiencia que en el mundo se dan series de causas eficientes, esencialmente subordinadas unas a otras, que concurren a la producción de un efecto común. En la producción de un fruto intervienen: el sol, el calor, el agua, la tierra, el árbol, las ramas, las flores. En la escritura: el entendimiento, la voluntad, el cerebro, los nervios, los músculos, el brazo, la mano, la pluma, la tinta.

Ahora bien, una cosa no puede ser causa de sí misma ni en el orden del ser ni en el de la operación. Porque, en cuanto causa, tendría que ser anterior a sí misma en cuanto efecto. Por lo tanto, ninguna cosa puede darse a sí misma, ni el ser ni la operación. El ser, porque tendría que ser antes de ser. Y la operación, porque obraría antes de obrar, lo cual es absurdo. Por consiguiente, unas causas son causadas por otras, y de éstas reciben el ser y el obrar.

Pero en la serie subordinada de causas eficientes, esencialmente concatenadas entre sí, no puede darse proceso en infinito. Porque prolongar indefinidamente la serie no es dar explicación del ser y del obrar de ninguna de las causas. Luego es necesario llegar a un término, que es una Causa eficiente incausada y primera, de la cual dependen todas las demás en el ser y en el obrar, mientras que ella no depende de ninguna.

3.ª *Por la contingencia de los seres* («ex possibili et necessario»).—Ser necesario es el que tiene en sí mismo su razón de existir, porque su esencia se identifica con su existencia. Seres contingentes son aquellos que existen después de no haber existido, y que pueden dejar de existir después de haber existido. Es decir, todo el conjunto de seres generables y corruptibles que pueden llegar a ser y dejar de ser. En ellos su esencia no se identifica con su existencia, sino que su existencia sigue a su no-existencia (generación) y su no-existencia a la existencia (corrupción). Lo cual quiere decir que ninguno de esos seres tiene necesariamente la existencia, sino sólo de manera contingente.

En el mundo existen seres que han comenzado a existir y que dejarán de existir. Es decir, seres que pueden existir y no existir («possibile esse et non esse»). No puede haber existido siempre ninguna cosa que tenga potencia para no

existir. Por lo tanto, esa cosa tiene un límite en su comienzo (principio), y otro en su duración (término). Pero, si todas las cosas del Universo fueran contingentes, en ese caso no podría existir ninguna. Luego es preciso que exista un ser necesario. Sobre este ser, a su vez, se plantea la misma pregunta. ¿Tiene su existencia por sí mismo o la ha recibido de otro? Es imposible seguir indefinidamente. Por lo tanto, llegamos a afirmar la existencia de un ser necesario, que existe por sí mismo y que no ha recibido su existencia de ningún otro.

4.ª *Por los grados en las perfecciones en los seres* («ex gradibus qui in rebus inveniuntur»).—No se trata de las perfecciones *esenciales*, las cuales no admiten grados. Un hombre no puede ser más o menos hombre, ni una planta más o menos planta. Simplemente lo son o no lo son. Tampoco de las perfecciones *accidentales unívocas*, en las cuales caben grados. Un hombre puede ser más o menos sabio, más o menos virtuoso, más o menos justo. Santo Tomás se refiere a las perfecciones *análogas*, las cuales, a su vez, pueden ser *trascendentales*, como el ser, la bondad, la verdad, etc.; o *no trascendentales*, como la vida, el entender, el querer, y especialmente a las primeras.

Punto de partida. Vemos por experiencia que en las cosas hay perfecciones—bondad, verdad, belleza—realizadas en diversos grados. Es evidente que, en la escala de los seres, el hombre ocupa un lugar más alto que el animal, éste que la planta y ésta que el mineral. Lo mismo hay que decir de la bondad y la verdad, que son propiedades trascendentales puras realizadas en los seres.

Ahora bien, el más y el menos de esas perfecciones no tiene un sentido puramente relativo, como resultado de comparar unos con otros los sujetos que las poseen, sino un sentido más alto, referido a un absoluto, situado en la cumbre de cada perfección. Las cosas son más o menos perfectas, comparadas con ese principio absoluto: «Se dice que diversos sujetos participan en distintos grados de una misma perfección común en cuanto que se aproximan más o menos a aquello que contiene en grado máximo esa misma perfección». Es decir, que poseen esa perfección en cuanto que la participan de un principio que es a la vez *causa* de esa perfección en los distintos seres, el cual la posee *por esencia*. Así, pues, el principio de la perfección la posee *esencialmente*, y en él no pueden darse grados en su posesión, pues la posee toda entera. Si los seres poseyeran esas perfecciones por esencia, las poseerían íntegramente y en su grado máximo, y no habría diferencias jerárquicas entre ellos. Por lo tanto, si hay grados de perfección en los

seres, esto quiere decir que no tienen esas perfecciones intrínsecamente y por esencia, sino extrínsecamente y por participación, es decir, como *causadas* por otro ser que es el principio de la perfección.

Ese ser que posee una perfección en toda su plenitud, no puede menos de ser uno y único y poseerla toda, ya que la tiene por esencia. Todos los demás seres, que la poseen fragmentariamente y en distintos grados, sólo pueden tenerla por participación, como causada por el primer ser. Luego, si existen diversos grados de perfección, es porque en el extremo de cada línea existe un ser que posee en grado máximo esas perfecciones—ser, verdad, bondad, etc.—. Y esas líneas convergen y se unifican en un solo ser perfectísimo e infinito, causa de todas las perfecciones, que no puede ser más que Dios [7].

5.ª *Por el orden del Universo y la finalidad interna de los seres naturales* («ex gubernatione rerum»).—Su punto de partida es el hecho de experiencia de que existen seres que carecen de conocimiento, y, sin embargo, obran por un fin. Es decir, que no obran al azar, sino de una manera fija, constante, cada uno en conformidad con su propia naturaleza.

Ahora bien, esa manera fija y constante de obrar en seres desprovistos de conocimiento, y que, sin embargo, tienden constantemente a un fin, no se puede explicar por ellos mismos. Ordenar los medios a un fin requiere conocimiento del fin. Por lo tanto, si esos seres no conocen el fin, es preciso que sean orientados y dirigidos por otro ser inteligente. Es decir, que en el universo debe existir una inteligencia directora y ordenadora de todos los seres, la cual los dirige y orienta hacia sus fines particulares y hacia el fin general del Universo.

Ahora se puede preguntar: Esa inteligencia ordenadora, ¿se ordena a sí misma y a las demás cosas o es ordenada por otra? Podemos ir ascendiendo en la escala, pero no indefinidamente, porque es necesario llegar a una inteligencia suprema, que sea la ordenadora de todas las cosas a sus fines propios, dentro del orden general del Universo [8].

[7] F. Muñiz, *La «quarta via» de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios:* Revista de Filosofía (Madrid 1945), separata.

[8] «Videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere, quum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt ut in pluribus aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem vel qualis vel si unus tantum est ordinator naturae, nondum statim ex hac communi consideratione habetur» (*C. G.* III 38). «In rebus potest considerari duplex ordo: unus secundum quod egrediuntur a principio; alius secundum quod ordinantur ad finem. Dispositio ergo pertinet ad illum ordinem quo res progrediuntur a principio... Sed providentia importat illum ordinem qui est in finem» (*De ver.* q.5 a.1 ad 9).

Así, pues, las cinco vías, partiendo cada una de puntos distintos, llegan todas a confluir a un mismo término, que es Dios: Motor inmóvil, Causa eficiente no causada, Ser necesario, Ser perfectísimo, Inteligencia suprema. En estos cinco predicados, que se afirman de Dios como término de las cinco vías, se contiene en germen toda la teología natural de Santo Tomás.

2. **La esencia de Dios.** Una vez establecida la existencia de Dios *(an sit)*, hay que proseguir investigando su naturaleza *(quid sit)*. Santo Tomás insiste en que de Dios no podemos tener un conocimiento inmediato, intuitivo, ni menos aún experimental, porque su esencia cae por completo fuera del alcance directo de nuestros medios cognoscitivos, tanto sensitivos como intelectuales. De Dios no podemos saber *lo que es*, sino más bien *lo que no es*. Hemos llegado a afirmar su existencia por medio de una deducción, partiendo del conocimiento que nos suministran sus efectos en el mundo. De manera semejante llegamos a conocer su esencia, en algún modo, mediante el conocimiento que tenemos de las perfecciones de las criaturas, que son efectos suyos [9].

Las cinco vías nos suministran otros tantos predicados, que ya hemos aplicado a ese ser. Como término de cada una, hemos llegado a la afirmación de que existe un Motor *inmóvil*,

[9] «Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit» *(S. Th.* 1 q.3). «Hic modus (metaphoricus) convenientior est cognitioni quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quam quid est: et ideo similitudines illarum rerum quae magis elongantur a Deo, veriorem nobis faciunt aestimationem quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus» *(S. Th.* I q.1 a.9). «Quidquid intellectus noster de Deo concipit, est deficiens a repraesentatione eius; et ideo quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet; et haec est summa cognitio quam de ipso in statu viae habere possumus, ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus de eo; ut patet per Dionysium in I cap. *de Mystica theologia» (De ver.* q.2 a.1 ad 9; q.10 a.12 ad 4). «Ex quo intellectus noster divinam substantiam non adaequat, hoc ipsum quod est Dei substantia remanet nostrum intellectum excedens, et ita a nobis ignoratur; et propter hoc illud est *ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire*, in quantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere» *(De pot.* q.7 a.5 ad 14). «Hoc ipsum est Deum cognoscere, quod nos scimus nos ignorare de Deo quid sit» *(In De div. nomin.* VII lect.4). «Cognitio Dei quae ex mente humana accipi potest, non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur, quum et ipsa de seipsa cognoscat quid est per hoc quod naturas sensibilium intelligit, ut dictum est (c.46); unde nec per hanc viam cognosci Deus altiori modo potest quam sicut cognoscatur causa per effectum» *(C. G.* III 47). «Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum» *(C. G.* I 30).

Causa *incausada*, Ser *necesario* y *perfectísimo*, Inteligencia *suprema*. Ahora podemos ir analizando cada uno de esos predicados, para aplicarlos a lograr un conocimiento más perfecto de la naturaleza de Dios. Así, una vez establecidos los principios fundamentales de las cinco vías, todas las demás tesis referentes a la naturaleza de Dios se desarrollan en Santo Tomás con la exactitud de un teorema, desentrañando sus virtualidades.

a) La esencia divina en sí misma (q.3-11). En la esencia divina encontramos en primer lugar unos atributos que se refieren al ser mismo de Dios [10].

1) *Simplicidad* [11]. Santo Tomás hace resaltar la *simplicidad* divina como nota general característica de la esencia divina, contrapuesta a la *composición* de los seres del mundo. Todos éstos son compuestos de múltiples maneras: acto-potencia, esencia-existencia, materia-forma, esencia-supuesto, sustancia-accidentes, género-diferencia. Dios, en cambio, es absolutamente uno y simple. De su esencia hay que excluir en absoluto toda clase de composición y multiplicidad. Pero esta simplicidad va unida en Dios a su máxima perfección.

Como término de las cinco vías tenemos un primer resultado, según el cual Dios es: 1.º Motor inmóvil, porque es *acto puro*, y no hay en él mezcla de acto y potencia. 2.º *Causa incausada*, porque no hay en él distinción de operante y operación. 3.º *Ser necesario*, porque en él se identifican la esencia y la existencia. 4.º *Ser perfectísimo*, porque en él se identifican el sujeto y la forma de la perfección. 5.º *Ser inteligentísimo*, en el cual no hay distinción de medio y fin, porque es el fin de sí mismo y de todas las cosas.

Por lo tanto, de la esencia divina hay que excluir toda clase de composiciones que hallemos en los seres del mundo: esenciales (materia-forma), accidentales (sustancia-accidentes), lógicas (género-diferencia). De esta manera queda excluida también toda clase de antropomorfismo. En especial, Santo Tomás excluye de Dios la composición de esencia y existencia. Dios no solamente posee necesariamente y por sí mismo la existencia, sino que su ser se identifica con su existir. En cambio, todos los demás seres existen, pero *tienen* su existencia, no por sí mismos, sino como recibida de otro [12].

[10] *S. Th.* I q.3-11. [11] *S. Th.* I q.3 a.1-7.

[12] «Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso; sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra (a.1), sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse» (*S. Th.* I q.3 a.4).

2) *Perfección absoluta.* Siendo Dios el primer Acto, el *ipsum esse per se subsistens*, y la Causa primera de todas las cosas, tiene que ser también absolutamente perfecto y contener en sí mismo todas cuantas perfecciones se hallan en los seres creados. Esas perfecciones están en Dios no sólo *causaliter* y *virtualiter*, en cuanto que puede producirlas, sino también *formaliter*, o sea según su razón propia, y además *eminenter*, o sea de una manera infinitamente superior al modo como se encuentran realizadas en las criaturas [13].

Hay perfecciones *puras*, cuyo concepto no implica imperfección; por ejemplo, la sabiduría; y *mixtas*, las cuales implican imperfección; por ejemplo, discurrir. Las primeras se hallan en Dios *formal* y *eminentemente;* las segundas, *virtual* y *eminentemente*. En virtud de esto, las criaturas son, en cierto modo, *semejantes* a Dios, puesto que coinciden en la posesión de una forma semejante, que es la perfección. Pero siempre hay que salvar la distancia infinita y el distinto modo de poseerla, ya que no se trata de una semejanza *unívoca*, sino *análoga*, lejanísima e imperfectísima. Si hay alguna semejanza, siempre es infinitamente mayor la disimilitud.

Pero esa riqueza infinita de perfecciones, acumuladas en la esencia divina, no altera en lo más mínimo su absoluta simplicidad. Todas ellas se identifican real y objetivamente con la esencia divina, aunque nuestra inteligencia se ve obligada a distinguirlas con distinción de razón, porque es incapaz de encerrar en un solo concepto la infinita grandeza de Dios y mucho más de expresarla en una palabra. Tenemos que contentarnos con representarlo como podemos, en múltiples conceptos, discurriendo y pasando de unas perfecciones a otras. Así, es legítimo el esfuerzo racional de la teología para representar la esencia infinita y simplicísima de Dios de la manera posible a nuestra inteligencia [14].

También es legítimo establecer un orden entre esas perfecciones, buscando entre ellas una que sea como raíz de todas las demás, y que exprese más claramente su distintivo esencial frente a las criaturas. No hace falta advertir que, no habiendo distinción real entre las perfecciones divinas, tampoco puede haber realmente prioridad ni orden entre ellas. También es verdad que las primeras perfecciones divinas a que llega nuestro conocimiento están expresadas en el término respectivo en que desemboca cada una de las cinco vías. El problema consis-

[13] S. *Th.* I q.4 a.1-3.

[14] G. TERMENON, C. M. F., *El concepto de distinción de razón en Santo Tomás*, tesis doctoral (Santo Domingo de la Calzada, Logroño, 1958).

te en establecer un orden, no en Dios mismo, sino en nuestros conceptos. Una vez que conocemos las múltiples perfecciones que le atribuimos, nos preguntamos cuál es entre ellas la primera, de la cual podamos deducir rigurosamente todas las demás.

Escoto señala como atributo fundamental la *infinitud*. Tampoco los tomistas están de acuerdo. Juan de Santo Tomás y Billuart la ponen en la *intelección subsistente*. Capreolo, Báñez, Contenson, en la *aseidad*, o en el *esse per se*. Lo más conforme con el pensamiento de Santo Tomás parece ser ponerla en el *ser subsistente*, es decir, en aquella propiedad de un ser en el cual se identifica la esencia con la existencia. Es lo primero que concebimos en Dios, la raíz de todas las demás perfecciones que le atribuimos y aquello por lo cual su esencia se distingue de los seres creados, en todos los cuales su esencia es distinta de su existencia. «Unde cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit» [15].

3) *Bondad*. De la perfección de Dios se sigue inmediatamente su bondad, porque ésta no es más que la perfección o plenitud del ser que corresponde a cada naturaleza: «Unumquodque enim dicitur bonum, secundum quod est perfectum» (I q.6 a.3). Siendo Dios el ser perfecto, es también el único bueno por esencia, a diferencia de las criaturas, que, siendo seres por participación, no son buenas por esencia [16].

4) *Infinitud*. La perfección divina excluye toda clase de límite en cuanto a su esencia. Siendo Dios el ser perfecto, acto puro irrecepto, su ser no puede tener ninguna limitación actual ni potencial [17].

5) *Inmensidad*. La perfección divina excluye toda clase de límites en cuanto al espacio. La *inmensidad* es la aptitud del ser divino, aun antes de la creación del mundo, para estar presente en todas las cosas y en todos los lugares. La *ubicuidad* es su presencia actual, después de la creación del mundo, en todas las cosas y en todos los lugares. El ser infinito está presente en todas partes, porque el infinito lo llena todo. Dios es la causa suprema que da el ser y el obrar a todas las cosas. Por lo tanto, está en todas ellas por esencia, presencia y poten-

[15] S. *Th.* I q.4 a.2; I-II q.2 a.5 ad 2.
[16] S. *Th.* I q.5 a.1-6.
[17] S. *Th.* I q.7 a.1-4.

cia. Pero no localizado ni circunscrito, ni como el contenido en el continente. Todas las cosas están presentes a su conocimiento. Por el poder, en cuanto que los seres creados penden en su ser del influjo conservador de Dios. Y por esencia, en cuanto que el ser de las cosas es más de Dios que de las cosas mismas. Dios es más íntimo a las cosas que éstas a sí mismas.

De esta manera se conjuga la trascendencia de Dios con su inmanencia real en el mundo, y se salvan los escollos del deísmo y el panteísmo. Mejor que decir que Dios está presente en las cosas, es decir que las cosas están presentes en Dios, de quien reciben el ser y la conservación en el ser. «Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest; cum sit formale respectu omnium quae in re sunt... Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime» [18].

6) *Inmutabilidad.* Se sigue de que Dios es acto puro, de su simplicidad y su infinitud. No habiendo en Dios potencia, es imposible el cambio y la mutación, tanto sustancial como accidental [19].

7) *Eternidad.* Excluye todo límite en el tiempo. La eternidad no es más que la permanencia inmutable en el ser. No es más que una duración infinita, uniforme y simultánea [20].

8) *Unidad y unicidad.* Dios es uno y único. Es una conclusión en que convergen las cinco vías. No hay ni puede haber más que un solo Dios, con lo cual queda excluida toda clase de politeísmo [21].

b) LA ESENCIA DIVINA Y NUESTRO CONOCIMIENTO. La esencia divina es infinita, perfectísima, absolutamente trascendente sobre todos los seres del mundo. ¿Cómo puede ser conocida por el entendimiento del hombre, que es esencialmente limitado? Santo Tomás, como teólogo, distingue un triple conocimiento de Dios: dos sobrenaturales, el primero inmediato, intuitivo y evidente, que resulta de la visión facial en el cielo; el segundo mediato, oscuro y no evidente, que es el que proporciona la fe; y el tercero natural, mediato, discursivo y evidente, que se logra por la razón [22].

El primero solamente puede darse en el cielo mediante la elevación del entendimiento humano por el *lumen gloriae,* y en esta vida por un milagro, en casos rarísimos y transeúntes, como

18 S. *Th.* I q.8 a.1.
19 S. *Th.* I q.9 a.1-12.
20 S. *Th.* I q.9 a.1-2.
21 S. *Th.* I q.11 a.1-4.
22 S. *Th.* I q.12 a.1-13.

en Moisés y San Pablo (a.11). El segundo solamente se da en esta vida. Es un conocimiento sobrenatural, que eleva el conocimiento racional, pero que permanece oscuro, si bien es más perfecto que el que proporciona la razón. El tercero es puramente natural, y se alcanza a través de las semejanzas con el Creador que existen en las cosas creadas. Santo Tomás se preocupa de evitar cuidadosamente los dos extremos del univocismo y el equivocismo. Si Dios fuera semejante unívocamente a las criaturas, de suerte que las mismas perfecciones se encontraran en ambos de la misma manera, esto equivaldría a negar la trascendencia divina. Pero, si Dios no tuviera ninguna semejanza con las criaturas, sería imposible su conocimiento y caeríamos en el agnosticismo. El verdadero conocimiento de Dios solamente se salva admitiendo entre ambos alguna semejanza, algún término común, aunque imperfectísimo, análogo y proporcional.

c) La esencia divina y nuestro lenguaje. (Los nombres divinos.) La deficiencia de nuestros conceptos para representar la naturaleza divina se refleja, agravada, en el lenguaje con que tratamos de expresarla. Si no podemos formar ninguna idea adecuada de la esencia divina, menos aún podemos emplear un lenguaje propio para definirla. Lo infinito y perfectísimo no puede encerrarse dentro de los estrechos moldes de nuestros conceptos, indirectos, finitos e imperfectísimos, ni menos aún expresarse adecuadamente por nuestras palabras, las cuales resultan insuficientes para hablar de lo inefable.

No obstante, admitida su imperfección y su insuficiencia radical, ni nuestros conceptos ni nuestras palabras son totalmente inadecuados. Santo Tomás indica dos procedimientos: 1.º *Por vía de negación*. Podemos fijarnos en las criaturas, negando de ellas todo cuanto conocemos que no puede ser atribuido a la esencia divina. Así negamos que sea móvil, mudable, compuesta, potencial, etc. Con esto obtenemos, negativamente, un concepto de Dios en que a la vez afirmamos que es un ser inmóvil, inmutable, acto puro, totalmente simple, etc.

2.º Pero también podemos proceder positivamente, en virtud de que entre Dios, como causa, y las criaturas, como efectos, tiene que haber alguna semejanza. No podemos conocer directamente a Dios. Pero conocemos sus efectos. Y así, salvando siempre la distancia infinita entre ambos, resulta lícito afirmar que todas cuantas perfecciones se encuentran en las criaturas tienen que hallarse también en su Creador, aunque

de una manera infinitamente superior, incomprensible para nosotros.

En virtud de esto podemos afirmar de Dios todas cuantas perfecciones puras encontremos en las criaturas, a condición de negar el modo finito como en ellas las hallamos realizadas, y de esforzarnos por elevarlas al infinito. Podemos afirmar de Dios que es ser bueno, inteligente, viviente, voluntario, libre, todopoderoso, etc., pero a sabiendas de que todos esos atributos se funden en la más absoluta unidad en la simplicidad de su esencia [23].

3. **Dios y el mundo.** Una vez establecida la existencia de Dios y de considerar su naturaleza en sí misma, pasa Santo Tomás a considerarlo en relación con el mundo. No sólo existe Dios, ser único y supremo, sino que existe también el mundo, con toda la variedad de sus seres, múltiples, móviles, contingentes e imperfectos, de cuya existencia se deduce la de Dios.

Dios no es solamente un ser eterno, recluido en sí mismo, sino que es también la primera Causa, de donde se deriva como de su principio y fuente primera todo cuanto en el mundo hay de ser, de verdad, de inteligibilidad, de belleza y de cualquier clase de perfección. Todo sale de Dios, por un acto creador de su omnipotencia, ordenado por su libre voluntad en el momento y de la manera que quiso. Y todas cuantas cosas han venido o vendrán al ser dependen de la primera Causa en su ser, en su verdad y en su inteligibilidad. «Omne ens, quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo ente; ut patet per Dionysium (c.5 *De divinis nominibus*). Omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu, quia nihil agit nisi secundum quod est actu: omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus» [24]. «Utraque autem veritas, scilicet intellectus et rei, reducitur sicut in primum principium, in ipsum Deum; quia suum esse est causa omnis esse, et suum intelligere est causa omnis cognitionis. Et ideo est prima veritas, sicut est primum ens...» [25].

[23] «De divinis loquimur ex humanis» (*S. Th.* I q.41 a.1 y 6). «Quia enim omnem perfectionem creaturae est in Deo invenire, sed per alium modum eminentiorem, quaecumque nomina absolute perfectionem absque defectu designant, de Deo praedicantur et aliis rebus; sicut est bonitas, sapientia, esse, et alia huiusmodi. Quaecumque vero nomina huiusmodi perfectiones designant cum modo proprio creaturis, de Deo dici non possunt, nisi per similitudinem et metaphoram» (*C. G.* I 30; *S. Th.* I q.13 a.1-12).

[24] *S. Th.* I-II q.79 a.2

[25] I *Sent.* d.19 q.15 a.1. «Prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus

Dios es la fuente primera de todos los seres, y, por consiguiente, todos ellos preexisten de alguna manera en Dios como en su primera causa. «Nulla autem creatura potest esse in actu totius entitatis, cum sit ens finitum; hoc enim solius Dei est, qui est fons omnium entium, omnia quodammodo in se praehabens» [26]. «Ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum: in quo quodammodo cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant, *in quo omnia praeexistunt*, sicut Dionysius dicit. Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium» [27]. Las cosas se derivan de Dios en conformidad con la diversidad de sus naturalezas, pero a las más elevadas les corresponde también un modo de emanación superior y más íntimo. «Secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus; et quanto aliqua creatura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum» [28].

Ahora bien, las cosas no pueden preexistir en Dios como son en sí mismas, sino en sus semejanzas, contenidas en las ideas divinas, o en las razones eternas de todas las cosas. La esencia divina es el supremo ejemplar, del cual se derivan todos los ejemplados, que son las cosas del universo tanto espiritual como sensible. «Unde cum primum in quolibet ordine sit causa eorum quae consequuntur, sequitur quod ab ipso sit omnis virtus intelligendi. Similiter cum ipse sit primum ens, *et omnia entia praeexistant in ipso sicut in prima causa, oportet quod sint in eo intelligibiliter secundum modum eius.* Sicut enim omnes rerum rationes primo existunt in Deo, et ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant; sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant» [29].

En Dios están las razones y semejanzas eternas de todas las cosas, a imagen de las cuales fueron creadas. «A Deo, qui est creaturarum causa, et in quo primo similitudines rerum existunt». «Non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam *suam similitudinem rebus communicare voluit*, non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam ad hoc quod aliorum causae essent; his enim duobus modis creaturae communiter omnes divinam similitudinem consequuntur» [30].

aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causae sint» *(De Ver.* q.11 a.1).

[26] III *Sent.* d.14 q.1 a.1 q.a.2.

[27] *S. Th.* I q.80 a.1.

[28] *C. G.* IV 11.

[29] *S. Th.* I q.105 a.3; *Comp. theol.* c.103.

[30] *S. Th.* I q.55 a.2; *C. G.* III 70; *De ver.* q.11 a.1.

De Dios se deriva a las criaturas no sólo el ser, sino también la operación. Del ser sustancial se deriva el accidental, y la acción es un ser accidental, pero en cuanto que es ser tiene también que derivarse necesariamente de Dios como de la primera fuente del ser. «Operatio causae secundae semper fundatur super operationem causae primae, et praesupponit eam; et ideo oportet quod *omnis operatio animae* procedat ex suppositione eius quod inditum est animae ex impressione primi agentis, Dei scilicet»[31]. Así puede decirse que las «razones eternas» y las representaciones de todas las cosas tienen un triple ser: en la mente divina, en la inteligencia de los ángeles y en las cosas mismas. «Ad 5 dicendum, quod species rerum primum habent esse in arte divina, quae est Verbum... Secundum habent esse in intelligentia angelica... Tertium habent esse in rebus»[32].

Esas razones eternas existentes en la mente divina son vida y luz, en cuanto que de ellas se derivan el ser y la inteligibilidad a todas las cosas. «Rationes enin rerum materialium in mente divina sunt quidem *lux* et *vita; vita* quidem sunt, in quantum procedunt ad rerum constitutionem in esse, sicut forma artis procedit in artificiatum; *lux* vero sunt, in quantum eaedem impressiones quasdam efficiunt sibi similes in mentibus angelorum»[33]. Por esto puede decirse que todas las cosas materiales preexisten también en los ángeles, en cuanto que Dios infunde en sus mentes las ideas de las cosas, aunque de una manera mucho más imperfecta que en el mismo Dios. «Sic igitur omnia materialia in ipsis angelis praeexistunt, simplicius quidem et immaterialius quam in ipsis rebus; multiplicius autem et imperfectius quam in Deo»[34].

4. **Dios, fuente primera de la verdad y del conocimiento.** Una vez establecido que Dios es la fuente primera del ser, se sigue necesariamente que es también la fuente de toda verdad y de todo conocimiento. La verdad no es más que la adecuación de la inteligencia a la realidad del ser, y el conocimiento es una acción vital, y como acción es también ser. Por esto Dios, fuente del ser, es también necesariamente la fuente primera de toda verdad y de todo conocimiento. «Utraque autem veritas, scilicet intellectus et rei, reducitur sicut in primum principium, in ipsum Deum; quia *suum esse est causa omnis esse, et suum intelligere est causa omnis cognitionis*»[35].

[31] IV *Sent.* d.49 q.1 a.3 q.ª2.
[32] II *Sent.* d.12 q.1 a.3 ad 5.
[33] *De ver.* q.8 a.8.
[34] *S. Th.* I q.57 a.1.
[35] I *Sent.* d.19 a.5 ad 1.

Dios «dicitur ratio causaliter, in quantum ipse est largitor omnis cognitionis, scilicet rationis et mentis» [36].

De Dios se deriva la luz intelectual a todos los entendimientos. «Dicendum quod in luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae, ut supra dictum est» [37]. Nuestra luz intelectual es una participación de la luz del Verbo divino, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. «Omne enim quod est per participationem, derivatur ab eo qui est per essentiam suam tale; ut omne ignitum est hoc per participationem ignis, qui est ignis per suam naturam. Quia ergo Verbum est lux vera per suam naturam, oportet quod omne lucens luceat per ipsum, in quantum ipsum participat. Ipse ergo illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum... homines omnes venientes in hunc mundum sensibilem, illuminantur lumine naturalis cognitionis ex participatione huius verae lucis, a qua derivatur quidquid de lumine naturalis cognitionis participatur ab hominibus» [38].

Esta afirmación de Dios como fuente y primer principio de todo conocimiento y de toda verdad siempre la mantuvo Santo Tomás. Pero en el modo de comunicarse la luz intelectiva a los hombres pueden apreciarse algunas variantes a lo largo del desarrollo de su pensamiento.

a) En sus primeras obras, bajo el influjo del seudo Dionisio, esta comunicación se hace jerárquicamente, procediendo de Dios a través de las jerarquías angélicas, la última de las cuales se pone en contacto con la parte más noble del hombre, que es su *inteligencia*, y le comunica la luz intelectiva, de donde pasa después a la *razón*. «Sicut dicit Dionysius (c.7 *De divinis nominibus)*, natura inferior secundum supremum sui attingit infimum naturae superioris; et ideo natura animae in sui supremo attingit infimum naturae angelicae; et ideo aliquo modo participat intellectualitatem in sui summo. Et quia secundum optimum sui assignatur imago in anima, ideo potius assignatur secundum intelligentiam, quam secundum rationem; ratio enim nihil aliud est nisi natura intellectualis obumbrata: unde inquirenda cognoscit et sub continuo tempore quod intellectui

36 *In de div. nom.* c.7 lect.5.

37 *S. Th.* I q.88 a.3 ad 1; I q.84 a.5; I q.12 a.12 ad 3.

38 *In Io.* c.1 lect.5; R. Guindon, *La théologie de St. Thomas d'Aquin dans le rayonnement du «Prologue» de S. Jean:* Rev. Université d'Ottawa 29 (1959) n.3 p.121-142.

statim et plena luce confertur; et ideo dicitur esse intellectus primorum principiorum, quae statim cognitioni se offerunt» [39].

A las jerarquías angélicas les corresponde recibir la luz divina y transmitirla a los inferiores: «Actus essentialis ordinum est principaliter in receptione divini luminis et consequenter in transfusione eiusdem ad inferiores». A la última le compete transmitir las formas inteligibles que se reciben en los entendimientos humanos. «Et hic est modus ultimae hierarchiae, in qua sunt formae particulares et proportionatae ut ab eis recipiantur in intellectus nostros: propter quod dicuntur angeli tertiae hierarchiae accipere divinum lumen, secundum convenientiam hierarchiae nostrae» [40].

b) Posteriormente limita Santo Tomás la intervención de las sustancias separadas a la comunicación de la luz del entendimiento agente y a la recepción de los primeros principios. «Quod quidem lumen intellectus agentis in anima rationali procedit, sicut a prima origine, a substantiis separatis, praecipue a Deo» [41]. «Sic ergo veritas a prima veritate in mentibus nostris exemplata a nobis partim cognoscitur ut de necessitate, ad hoc quod alia in ea cognoscantur, scilicet quantum ad ipsa principia; et partim non de necessitate cognoscitur, scilicet quantum ad ipsum intellectuale lumen» [42]. El entendimiento humano debe regularse por el conocimiento angélico [43].

c) En el *De veritate*, la influencia del seudo Dionisio es desplazada por San Agustín. Típico de este tratado es el concepto de los *primeros principios* (synderesis), en que aparece claramente reflejado el ejemplarismo agustiniano. Los primeros principios son una cierta participación del conocimiento simplicísimo que tienen las naturalezas superiores. «Aliqua participatio illius simplicis cognitionis, quae in substantiis superio-

[39] I *Sent.* d.3 q.4 a.1 ad 4. Cf. *De verit.* q.16 a.1. Este desarrollo del pensamiento de Santo Tomás lo ha estudiado expresamente el P. LUIGI d'IZZALINI, O. F. M. Cap. (*Il principio intelletivo della ragione umana nelle opere di S. Tommaso d'Aquino*, Roma 1943), cuyas líneas generales seguimos en este punto. SPERI GASTALDO BRAC, *Il concetto di verità in S. Tommaso d'Aquino* (Verona 1942). L.-B. GILLON, *Thomas d'Aquin, L'illumination intellectuelle:* Dict. Théol. Cath. XV 684-687.

[40] II *Sent.* d.11 q.2 a.6 ad 2; d.9 q.1 a.3.

[41] *De ver.* q.10 a.6c.

[42] *Quodl.* 10 q.4 a.7. «Ab una prima veritate multae veritates in mentibus hominum resultant, sicut ab una facie hominis resultant multae facies in speculo fracto» (ibid.). Cf. *In Boet. de Trin.* q.1 a.1 ad 6.

[43] «Angelorum autem cognitio est uniformis, quia ab ipso uno veritatis fonte, scilicet Deo, accipiunt veritatis cognitionem; est etiam immobilis... est etiam indefectibilis... Nos autem quidditates rerum ex accidentibus et effectibus cognoscimus. Oportet ergo quod nostra intellectualis cognitio reguletur per angelorum cognitionem» (*C. G.* III 91).

ribus invenitur». De Dios procede la luz de nuestra razón natural, por la cual conocemos los primeros principios, y que es una especie de impresión de la luz divina en nuestras almas a semejanza de la verdad increada. «Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia hiusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis»[44].

La verdad de los primeros principios procede de Dios, que es la primera Verdad, a manera de una impresión ejemplar, o de una semejanza de la luz divina impresa en nuestras inteligencias. En este sentido puede decirse que el alma juzga de todas las cosas conforme a la Verdad primera. «Dicendum, quod veritas secundum quam anima de omnibus iudicat, est veritas prima. Sicut enim a veritate intellectus divini efluunt in intellectum angelicum species rerum innatae, secundum quas omnia cognoscit, ita a veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum secundum quam de omnibus iudicamus. Et quia per eam iudicare non possumus nisi secundum quod est similitudo primae veritatis, ita secundum primam veritatem de omnibus dicimur iudicare»[45].

Esos primeros principios son en nosotros unas ciertas semejanzas de la verdad divina y de las razones eternas, por las cuales juzgamos de la verdad de las cosas. Por esto puede decirse que, al conocer y al juzgar, lo hacemos volviéndonos hacia las razones eternas. «Prima principia, quorum cognitio est nobis innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis; unde secundum quod per eas de aliis iudicamus, dicimur iudicare de rebus per rationes immutabiles, vel veritatem increatam. Hoc tamen quod Augustinus ibi dicit, referendum est ad rationem superiorem, quae aeternis contemplandis inhaeret; quae quidem, quamvis sit dignitatis prior, est tamen operatio eius posterior; quia invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur» (Rom 1,20)[46]. «Anima convertitur rationibus aeternis inquantum impressio quaedam rationum aeternarum est in mente nostra, sicut sunt prima principia naturaliter cognita, per quae de omnibus iudicat»[47].

De aquí se deriva un cierto innatismo, de tipo agustiniano, en que los primeros principios de la ciencia son considerados

[44] *De ver.* q.11 a.1; q.16 a.1.

[45] *De ver.* q.1 a.4 ad 5. «Augustinus loquitur de veritate exemplata ab ipsa mente divina in mente nostra, sicut similitudo faciei resultat in speculo; et huiusmodi veritates resultantes in animabus nostris a prima veritate, sunt multae» (ibid., ad 8). *De ver.* q.10 a.1 ad 12; *Quodl.* 10 q.4 a.7.

[46] *De ver.* q.10 a.6 ad 6.

[47] *De ver.* q.8 a.7 ad 3.

como una especie de razones seminales de donde proceden nuestros conocimientos, y que son percibidos inmediatamente por el entendimiento con una sencilla abstracción del entendimiento agente actuando sobre los fantasmas sensibles. Así poseemos un conjunto de nociones naturales incomplejas, como son las de ser, de uno, de bien y otras semejantes. Y al mismo tiempo otras nociones complejas *(dignitates)*, que son como primeros principios, de los cuales procedemos a las conclusiones [48].

Así, pues, los primeros principios son el fundamento de toda certeza y la fuente de toda ciencia. No regulan la simple aprehensión, la cual se hace tan sólo por la actividad del entendimiento agente, sino la verdad del juicio y del raciocinio, en virtud del cual se sacan conclusiones de los primeros principios. «Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum: tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia: et ideo quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus» [49]. «Non enim posset esse aliqua firmitas vel certitudo in his quae sunt a principiis, nisi principia essent firmiter stabilita» [50].

En el *De veritate* tiene todavía la ciencia un carácter esencialmente deductivo, derivada de la verdad y estabilidad de los primeros principios. «Respondeo dicendum quod, sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua prima principia per se intellectui nota, ita investigando quod est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia, et cognitio rerum» [51]. Pero desaparece la iluminación directa del entendimiento humano por las jerarquías angélicas. Solamente queda la luz potencial del entendimiento agente humano, derivada de Dios, pero que funciona por sí misma. Y los primeros principios no proceden tampoco de una impresión directa de Dios en el alma, sino que son abstraídos de las cosas sensibles mediante la acción del entendimiento agente. «Prima autem principia demonstrationis, ut Commentator dicit in 3 *De anima*, sunt in nobis quasi instrumenta intellectus agentis, cuius lumine in nobis viget ratio naturalis... Primorum autem principiorum cognitio a sensibus ortum habet, ut patet per Philosophum» [52]. «Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae

[48] *De ver.* q.11 a.1; q.10 a.6 q.11 a.1 ad 5; q.16 a.1; *Quodl.* 8 q.2 a.4.
[49] *De ver.* q.11 a.1 ad 13.
[50] *De ver.* q.16 a.2.
[51] *De ver.* q.1 a.1c.
[52] *De ver.* q.10 a.13.

statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis»[53].

d) Este origen de los primeros principios, obtenidos por la abstracción que el entendimiento agente hace sobre las cosas sensibles, se acentúa en la *Suma contra Gentiles.* «Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare, et alia huiusmodi»[54]. «Omnia enim propria principia cuiuscumque scientiae dependent ex principiis primis indemonstrabilibus per se notis, quorum cognitionem a sensibilibus accipimus, ut patet in fine *Posteriorum,* 27. Sensibilia autem non sufficienter ducunt in cognitionem rerum immaterialium, ut per superiores rationes est probatum»[55].

e) Finalmente, en la *Summa Theologiae* los primeros principios quedan completamente desligados de toda relación con las razones eternas y de toda impresión directa de las inteligencias superiores en el entendimiento humano, y se convierten en enunciados evidentes y simples, que el mismo entendimiento humano formula como resultado de su conocimiento del ser. La principal causa de la ciencia es el mismo entendimiento humano, aunque su luz intelectual, lo mismo que su ser y el del hombre, sean una participación de la luz intelectual divina. «Interius lumen intellectus est principalis causa scientiae»[56]. Lo primero que cae dentro de nuestro conocimiento y la primera idea que formamos es la de ser, y ésta es el fundamento de todos nuestros demás conocimientos. Es una afirmación que aparece ya claramente formulada en el *De veritate:* «Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens... Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens»[57]. Lo mismo repite en la *Suma:* «Dicendum quod id quod primo cadit in intellectu, est ens. Unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens, et per consequens quod sit unum et bonum, quae convertuntur cum ente»[58].

Una vez conocido el ser, a cuyo concepto llegamos por la abstracción que el entendimiento agente realiza sobre el material que le suministran los sentidos y la imaginación, por una simple aprehensión de los términos de cualquier proposición (sujeto y predicado) comprendemos que el ser y el no-ser no

53 *De ver.* q.10 a.6.
54 *C. G.* II 83.
55 *C. G.* III 41; IV 11.
56 *S. Th.* I q.117 a.1 ad 1.
57 *De ver.* q.1 a.1c.
58 *S. Th.* I-II q.55 a.4 ad 1; I q.5 a.2.

pueden ser idénticos. De aquí brota el primer principio, que se formula diciendo que «non est simul affirmare et negare». Lo mismo, una vez conocido el *todo*, inmediatamente nos damos cuenta de que es mayor que una parte *(totum est maius sua parte)*. «Nam illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur»[59].

Así, pues, Dios sigue siendo la fuente primera de toda luz inteligible y el principio remoto de toda inteligibilidad. Pero el próximo es nuestro mismo entendimiento, el cual saca sus conocimientos de las cosas sensibles, empezando por el primero, que es el concepto de ser, y de ese primer concepto saca después inmediatamente, por una simple inspección, los primeros principios fundamentales para toda ciencia. «Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quaedam universalia principia omnium scientiarum»[60].

BIBLIOGRAFIA

ARTOLA, G. M.ª, O. P., *Creación y participación. La participación de la naturaleza divina en las criaturas según la filosofía de Santo Tomás de Aquino* (Madrid, Aquinas, 1963).

BORDOY TORRENTS, P., *De «secunda via» Divi Thomae:* La Ciencia Tomista 35 (1927) 197-207.

— *Introducción al estudio de la «quarta via» de Santo Tomás:* La Ciencia Tomista 61 (1941) 273-284; 63 (1942) 30-43.

BREUER, A., *Der Gottesbeweis bei Thomas v. Aquin und Suárez* (Fribourg 1929).

CHENU, M. D., O. P., *St. Thomas d'Aquin et la théologie* (París 1959).

DURANTEL, J., *La notion de création dans S. Thomas d'Aquin:* Annales de Phil. chrét. (1912) 449-495; 561-595; 5-41; 156-177; 225-226.

— *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philos. de S. Thomas* (París 1918).

GARCÍA LÓPEZ, J., *Exposición e interpretación de la «tertia via» de Santo Tomás...:* Rev. Filos. 9 (Madrid 1950) 99-115.

FARAGO, J., *Argumenta quae D. Th. ut unice demonstrativa affert ad probandam Dei existentiam*, etc. (Timisoara [Temesvar] 1927).

GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Dieu, son existence et sa nature* (París 1915, 6.ª ed. 1933).

GAGNEBET, R., *La nature de la théologie speculative:* Rev. Thom. 44 (1938) 1-39; 213-255; 645-674.

GRUNWALD, G., *Geschichte der Gottesbeweise in Mittelalters:* Beiträge VI 3 p.133-161.

59 *S. Th.* I-II q.94 a.2.

60 *S. Th.* I q.117 a.1.

JAY, E. G., *The existence of God. A commentary on St. Th. Aquinas five ways* (Nueva York 1946).
PATTERSON, R. L., *The concept of God in the Philosophy of Aquinas* (Londres 1933).
PÉREZ MUÑIZ, F., O. P., *De diversis muneribus S. Theologiae sec. doctrinam D. Thomae*: Angelic., 24 (1947) fasc. 2.3.
ROLFES, E., *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles* (Colonia 1925, Limburg a. d. Lahn 1927).
SERTILLANGES, A. D., *La création*: Rev. Thom. 33 (1928) 97-115.

CAPITULO XIV

Santo Tomás: Las sustancias corpóreas

1. **Los seres materiales.** El primer grado de seres lo constituyen las sustancias corpóreas, compuestas de un doble principio, materia y forma, las cuales corresponden al *scibile* propio de lo que los antiguos denominaban con el nombre genérico de *Física*. Ni en Aristóteles ni en Santo Tomás existe propiamente una ciencia física en el sentido moderno de la palabra. A nadie se le puede exigir que se adelante cinco o veinte siglos a su época, y la ciencia física no ha aparecido sino mucho tiempo más tarde, y todavía en nuestros días se halla en pleno proceso de un desarrollo cuyo término no es posible prever. Sin embargo, lo cierto es que tanto uno como el otro nos suministran una noción exacta de lo que debe ser una ciencia física y, además, un conjunto de principios fundamentales que siguen teniendo plena vigencia en este orden del saber.

Ya hemos visto que en el concepto del saber que exponen Aristóteles y Santo Tomás no queda lugar para una distinción entre «ciencias» y «filosofía». Hay tres sectores genéricos de seres, a los que corresponden otros tantos de *scibile* y de ciencias; y dentro del que señalan a las ciencias de la naturaleza es donde se ha realizado el gran desarrollo de la ciencia moderna. Pero la catalogación que hacen Aristóteles y Santo Tomás de la filosofía natural dentro de las ciencias teoréticas no significa que les asignen un método *a priori*, sino que expresamente proclaman que el método que les corresponde debe estar en estrecha relación con la experiencia sensible. Si su labor efectiva quedó reducida poco más que a aplicar los conceptos generales de la filosofía primera a la interpretación de los fenómenos de orden físico, tal como puede apreciarlos la experiencia vulgar, hay que tener en cuenta los medios de investigación con que podía contar la ciencia en aquello siglos, comparados con los que sólo mucho más tarde han sido puestos a disposición de

los sabios. Pero la verdad es que tanto Aristóteles como después San Alberto y Santo Tomás indicaron exactamente el verdadero camino que debían seguir las ciencias físicas y biológicas para llegar a resultados legítimos y fecundos. De Aristóteles es la frase de que «en cada parcela de la naturaleza se encuentra siempre alguna maravilla» [1]. Y, por su parte, San Alberto y Santo Tomás multiplican las insistentes recomendaciones del método experimental, que, dirigido por la razón, es el que corresponde a las ciencias de la naturaleza [2].

Es evidente que ni Aristóteles ni Santo Tomás podían aspirar a hacer una ciencia física, en el sentido moderno de la palabra, con los medios rudimentarios de que disponían. Tuvieron que limitarse a la interpretación de los fenómenos físicos

[1] *De part. animal.* I 5: 645a36.

[2] «Hoc, meo iudicio, omnis causa fuit controversiae inter Platonem et Aristotelem, quod ille rationes universalium sequi voluit, et ex illis rerum principia quaesivit. Aristoteles autem non sic, sed ex naturis rerum quaesivit principia rei» (San Alberto Magno, I *Sent.* d.1 a.4: ed. Borgnet, XXVII 14). «Doctrina enim non semper incipit a priori secundum rem et naturam; sed ab eo a quo facilior est doctrina. Constat autem quod humanus intellectus, propter reflexionem ad sensum, a sensu colligit scientiam» (Id., *Physica* I tr.1 c.1: B. III 4). «Ut bene et subtiliter consideremus ea quae dicta sunt, oportet coniecturas facere et experimenta... licet sit valde difficile et dispendiosum» (Id., *De vegetabilibus* VI tr.2 c.1: B. IX 217). «Qui enim in natura rationes motus et sensus negligit, cum tota natura sit de sensibilibus et mobilibus, parat se ad decipiendum se et alios» (Id., I *Sent.* d.1 a.4: B. XXVII 14). «Quaecumque dicemus de elementis, verificabimus per signa visibilia et sensibilia; quandocumque enim sensitivi congruunt, electissima sunt in physicis» (Id., *De causis elementorum* I tr.1 c.1: B. IX 586). «Earum quas ponemus quasdam quidem nos experimento probamus... Experimentum enim solum certificat in talibus» (Id., *De vegetabilibus* VI tr.1 c.1: B. IX 159).

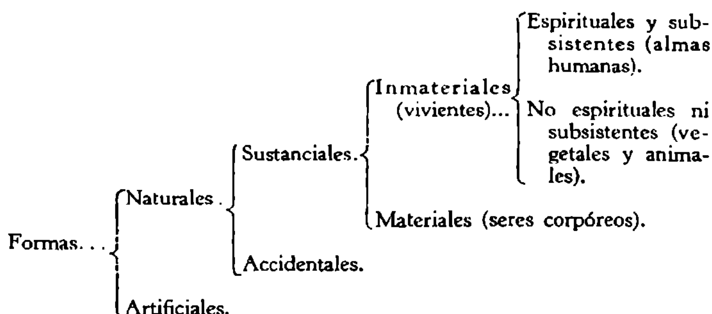
Lo mismo dice Santo Tomás. «Quidam, ad inquirendam veritatem de natura rerum, processerunt ex rationibus intelligibilibus, et hoc fuit proprium Platonicorum; quidam vero ex rebus sensibilibus, et hoc fuit proprium philosophiae Aristotelis» (*De spir. creat.* a.3: ed. Keeler, p.40). «Non autem eodem ordine ipse (Aristoteles) procedit ad inquisitionem veritatis, sicut et alii philosophi. Ipse enim incipit a sensibilibus et manifestis, et procedit ad separata... Alii vero intelligibilia et abstracta voluerunt sensibilibus applicare» (*De ver.* q.2 a.1). «Principium cuiuslibet nostrae cognitionis est in sensu... Quandoque enim proprietates et accidentia rei quae sensu demonstrantur, sufficienter exprimunt naturam rei, et tunc oportet quod iudicium de re vera, quod facit intellectus, conformetur his quae sensus demonstrat de re; et huiusmodi sunt omnes naturales, quae sunt determinata ad materiam sensibilem, et ideo in scientia naturali terminari debet cognitio ad sensum, ut scilicet hoc modo iudicemus de rebus naturalibus secundum quod sensus ea demonstrat, ut patet III *Caeli et mundi*; et qui sensum negligit in naturalibus, incidit in errorem» (*In Boet. de Trin.* q.6 a.1). «Sicut anima rationalis a sensibilibus, quae sunt magis nota quoad nos accipit cognitionem intelligibilium, quae sunt magis nota secundum naturam...; ita scientia naturalis procedit ex his quae sunt nota magis

accesibles a la observación a gran escala, aplicándoles las teorías generales de su filosofía. Aplicaron a la interpretación de los fenómenos físicos, especialmente al movimiento y las mutaciones, sus teorías generalísimas del acto y la potencia, de sustancia y accidente, de cantidad y cualidades, de acción y pasión, etc., tomadas del rico arsenal de la filosofía primera. Pero no pudieron completar la aplicación de esos conceptos puros con una investigación proseguida en el campo propio de la realidad física, cosa que solamente ha sido posible con ayuda del instrumental conquistado por el avance posterior de la ciencia. Si todavía hoy la física tropieza con barreras difícilmente franqueables para la investigación en las profundidades del átomo, ¿qué podía esperarse en unos tiempos en que no existía ni la más remota idea de que la ciencia pudiera llegar a disponer de unos medios tan maravillosos y eficaces?

El valor perenne de la teoría hilemórfica consiste en su firme apoyo, por una parte, en los conceptos fundamentales de ser, de acto y potencia, de sustancia y accidentes, de causa y efecto, etc., tomados de la filosofía primera; y por otra, en la observación atenta de los hechos del cambio, de la mutación, generación y corrupción de los seres, tal como los manifiesta la experiencia. El hilemorfismo consiste esencialmente en un concepto dualista de la realidad, en que se distinguen dos principios intrínsecos constitutivos de los seres: uno potencial, indeterminado y determinable (materia), y otro actual y determinante (forma). Pero la teoría hilemórfica tiene dos campos de aplicación muy distintos: uno el de los seres corpóreos no vivientes, y otro el de los vivientes. En ambos es idéntico su principio material. Pero se distinguen específicamente entre sí por razón de sus formas. En los primeros, tanto la materia como la forma pertenecen al orden material. En los seres puramente corpóreos, la forma es material. La causa eficiente no introduce la forma en la materia, sino que la saca, la *educe*, de la misma materia, y de la materia no puede salir nada que no sea también material. En cambio, en los seres vivientes hay muchos grados; pero desde los primeros la forma no es material, sino inmaterial, porque la vida es un principio completamente dis-

quoad nos, et minus nota secundum naturam: et demonstratio quae est per signum vel per effectum magis usitatur in scientia naturali» *(In Boet. de Trin.* q.6 a.1). «Ex hoc ipso quod intellectus noster accipit a phantasmatibus, sequitur in ipso quod scientiam habeat collativam in quantum ex multis sensibus fit una memoria, et ex multis memoriis unum experimentum, et ex multis experimentis unum universale principium, ex quo alia concludit, et sic acquirit scientiam, ut dicitur in I *Metaphysicorum* et in fine *Posteriorum*» (III *Sent.* d.14 q.1 a.3).

tinto de la materia. Esta diferencia podemos apreciarla en el siguiente esquema [3]:



En apartados anteriores hemos expuesto el concepto tomista de la constitución de los individuos corpóreos por sus dos principios esenciales, materia y forma, así como el proceso de la generación y corrupción. Por esto vamos a fijarnos ahora especialmente en otro gran sector de la filosofía natural, que es el que corresponde a los seres vivientes.

2. **La vida.** El segundo grado en la escala del ser corresponde a los vivientes, los cuales se diversifican a su vez en un amplio orden de perfección por razón de sus formas [4].

La distinción fundamental entre vivientes y no-vivientes se basa en la diversidad de sus naturalezas, propiedades y operaciones. A los vivientes les corresponde un conjunto de operaciones características distintas de los no vivientes, como son: nacer, nutrirse, crecer, reproducirse, moverse localmente y morir, y en los grados superiores sentir, pensar y querer [5].

Tanto Aristóteles como Santo Tomás se fijan en que los seres vivientes se diferencian de los no vivientes en que éstos son un todo homogéneo, o compuesto de partes homogéneas, mientras que aquéllos son seres organizados, es decir, compuestos de un conjunto de partes heterogéneas, pero ordenadas en

[3] Cf. C. G. II 43 47 49 50 51; G. FRAILE, O. P., *La forma en los seres no vivientes y vivientes*, en *II Semana Española de Filosofía* (Madrid 1957) p.77-116; F. SHERWOOD TAYLOR, *The attitude of St. Thomas to natural Science* (Oxford 1944).

[4] Las teorías biológicas y psicológicas de Santo Tomás se contienen en sus comentarios a los libros aristotélicos *De anima*, *De sensu et sensato*, *De memoria et reminiscentia*, en la cuestión disputada *De anima*, la *Summa contra gentiles* (II 50-101), la *Summa Theologiae* (I q.75-89; q.118-119; I-II q.22-48). Ideas importantísimas se hallan esparcidas por los tratados *De veritate*, *De potentia*, *De malo*, *De spiritualibus creaturis*, etc.

[5] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* II 1: 472a13.

una unidad sustancial y funcional. Un árbol consta de tronco, raíces, ramas y hojas; un animal, de tronco, cabeza y extremidades. En cada una de esas partes entra una multitud de elementos, y, sin embargo, el conjunto constituye una unidad sustancial individual.

Para definir la vida se fija Santo Tomás en su propiedad de que es un movimiento *ab intrinseco*, lo cual diversifica formalmente a los vivientes de los seres puramente corpóreos, los cuales se mueven, pero recibiendo su movimiento del impulso de un agente exterior. «Corpora gravia et levia moventur a motore extrinseco: vel generante, qui dat formam; vel removente prohibens» [6]. Los cuerpos no vivientes «moventur se ipsis, sed non a seipsis» [7]. Por el contrario, los vivientes tienen dentro de sí mismos la razón intrínseca de su movimiento: «Propria autem ratio vitae est ex hoc, quod aliquid est natum movere seipsum, large accipiendo motum, prout etiam intellectualis operatio motus quidam dicitur. Ea enim sine vita dicimus quae ab exteriori tantum principio moveri possunt» [8]. «Viventia dicuntur quaecumque se agunt ad motum vel operationem aliquam» [9]. «Proprie dicuntur viventia quae ex seipsis moventur et operantur» [10].

La vida puede considerarse de dos maneras, como esencia y como operación, o sea en acto primero o en acto segundo. «Vita dicitur dupliciter: uno modo ipsum esse viventis... Alio modo dicitur vita ipsa operatio viventis, secundum quam principium vitae in actum reducitur» [11].

3. **El principio vital.** El hecho de la vida plantea la cuestión de su principio, que es el alma. Santo Tomás la define como el *principio de la vida*. El alma es aquello por lo cual viven los vivientes: «Per animam enim intelligimus id quo habens vitam vivit» [12]. Es lo que distingue a los vivientes de los no vivientes: «Anima dicitur esse primum principium vitae in his quae apud nos vivunt: 'animata' enim viventia dicimus, res vero 'inanimata' vita carentes» [13].

Para llegar a la definición del alma, Santo Tomás sigue el procedimiento aristotélico, mediante el análisis del compuesto viviente. El alma no es todo el compuesto viviente. Tampoco es la materia, en la cual se halla la vida como en su sujeto. Lue-

[6] *S. Th.* I q.18 a.2.
[7] *De ver.* q.24 a.1.
[8] II *De anima* lect.1: ed. PIROTTA n.219.
[9] *S. Th.* I q.18 a.1.
[10] *S. Th.* II-II q.179 a.1.
[11] *S. Th.* I-II q.3 a.2 ad 1.
[12] II *De anima* lect.1 n.220.
[13] *S. Th.* I q.75 a.1; I *De anima* lect. 2-5; II 1-2; *C. G.* II 56 57 63 64. *Q. d. de anima* a.1.

go, por exclusión, el alma es la forma. «Sic igitur, cum sit triplex substantia, scilicet compositum, materia et forma, et anima non est compositum, quod est corpus habens vitam, neque est materia, quae est corpus subiectum vitae: relinquitur, per locum dialecticum a divisione, quod anima sit substantia, sicut forma talis corporis, scilicet corporis physici habentis in potentia vitam» [14]. Así, pues, el alma es el principio de la vida, y puede definirse: *forma de un cuerpo físico que tiene vida en potencia.*

El cuerpo material tiene vida en potencia. Pero solamente la posee en acto cuando recibe el que le da el alma como forma vital. «Materia corporis vivi est id quod comparatur ad vitam sicut potentia ad actum: et hoc est anima, actus, secundum quam corpus vivit» [15]. Por esto puede también definirse diciendo que es «actus primus corporis physici organici habentis vitam in potentia» [16]. Es decir, el alma es el primer acto del cuerpo, no sólo operativo, sino formal, que lo saca de la potencia y lo pone en acto en el orden vital. Pero es acto de un cuerpo organizado, es decir, que supone un cuerpo dotado de los órganos necesarios para realizar las funciones vitales [17].

Las sustancias se conocen por sus operaciones. «Operatio rei demonstrat substantiam et esse ipsius: quia unumquodque operatur secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur propriam naturam» [18]. Y así, la esencia del alma se conoce, no directamente, sino por sus actos. «Natura et virtus animae deprehenditur ex eius operatione, quae etiam quodammodo est finis eius» [19]. En virtud de esto da Santo Tomás otra definición del alma como principio de las operaciones propias del ser viviente: «Anima est primum quo et vivimus, et sentimus, et movemur, et intelligimus» [20].

Con estas definiciones queda superado el materialismo de los primeros filósofos griegos, que no distinguían entre alma y cuerpo; así como el dualismo platónico, que concebía el alma como motor y el cuerpo como móvil, pero no daba razón de la unidad sustancial del compuesto humano. El concepto hilemórfico salva a la vez, por una parte, la multiplicidad y heterogeneidad de los elementos que entran en la constitución del

[14] II *De anima* lect.1 n.221.
[15] II *De anima* lect.1 n.222.
[16] II *De anima* lect.1 n.230-233.
[17] II *De anima* lect.1 n.230.
[18] *C. G.* II 79. «Quia enim materia propria hominis est corpus commixtum et complexionatum et organizatum, necessarium est absolute hominem quodlibet elementorum et humorum et organorum principalium in se habere» (*C. G.* II 30).
[19] *S. Th.* I q.70 a.3.
[20] II *De anima* lect.4 n.273.

compuesto viviente, y por otra, su profunda unidad entitativa y funcional.

Es fácil conocer la existencia del alma sólo con prestar un poco de atención a las operaciones que cada uno experimenta dentro de sí mismo. Pero para penetrar en su esencia es necesaria una sutil, diligente y difícil investigación. «Ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio» [21].

4. **Potencias del alma.** Santo Tomás afirma vigorosamente la unidad sustancial del compuesto en virtud del acto único de existencia que reciben sus componentes. Pero esto no le impide sostener al mismo tiempo su heterogeneidad, la distinción real entre alma y cuerpo, así como entre el alma y sus potencias y de éstas entre sí.

El alma es una y simple en esencia. Pero es a la vez principio de una multitud de operaciones distintas: el movimiento, la nutrición, la generación, la sensación, el pensamiento, la apetición. Por lo tanto, podemos preguntarnos: Esas operaciones, ¿las realiza el alma inmediatamente por sí misma o por medio de potencias distintas de su misma esencia? [22]

Solamente Dios obra por esencia; en cambio, el alma ejerce sus operaciones por medio de potencias, que son accidentes de su esencia. «Tunc enim solum inmediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est eius esse: sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo Deo autem idem est intelligere quod suum esse» [23]. El alma es simple, y todas sus potencias dimanan de su misma esencia, pero se distinguen realmente de ésta. Son los principios próximos de operación, pero requieren un sujeto de sustentación, en lo cual hay que distinguir. Hay unas potencias corpóreas, y otras incorpóreas. Las primeras, cuyo ejercicio requiere un órgano corporal, están sustentadas en el compuesto psico-somático. Mientras que las segundas—como el entendimiento y la voluntad—no necesitan órganos corpóreos para ejercer su actividad, y radican en la esencia misma del alma [24].

[21] *S. Th.* I q.87 a.1.
[22] *Q. d. de anima* a.12; II *De anima* lect.5 n.279ss.; *S. Th.* I q.77-78.
[23] *S. Th.* I q.79 a.1.
[24] «Cum enim operatio non possit esse nisi rei per se existentis, oportet illud quod per se habet operationem absolutam etiam esse absolutum per se habere. Operatio autem intellectus est ipsius absolute, sine hoc quod in hac operatione, aliquod organum corporale communicet» (II *Sent.* d.19 q.1 a.1; *De pot.* q.3 a.9; *De spir. creat.* a.2).

En el alma hay, pues, varias potencias realmente distintas de su esencia. Pero, a su vez, estas potencias se distinguen entre sí. Para determinar su número, establece Santo Tomás el mismo principio que aplicará a la distinción y especificación de las virtudes. Las potencias se distinguen y especifican por sus actos y sus objetos. «Potentiae distinguuntur per actus et obiecta»[25]. La potencia se ordena al acto, y el acto al objeto. El objeto especifica inmediatamente al acto como causa final, y mediatamente a la potencia que produce el acto. O bien a la inversa: las potencias se especifican inmediatamente por sus actos, y mediatamente por su objeto formal. Por lo tanto, debe haber proporción entre potencia, acto y objeto[26]. En virtud de este principio, Santo Tomás distingue cinco clases de potencias, que corresponden a otros tantos géneros de objetos y de actividades, en conformidad con las funciones que le corresponde realizar en el viviente: 1.º, *vegetativa;* 2.º, *sensitiva;* 3.º, *intelectiva;* 4.º, *apetitiva;* 5.º, *locomotiva* o motriz. Pero siempre hay que tener presente que es la misma alma la que siente por los sentidos y entiende por el entendimiento. Mejor dicho, el que entiende, siente y quiere, es el *todo*, el compuesto humano, el hombre[27].

5. **Grados de vida.** La *vida* es un concepto análogo, que se aplica de manera muy distinta a un conjunto de seres, cuya escala comienza en las plantas, sigue por los animales y el hombre, hasta llegar a Dios. Santo Tomás distingue tres grandes clases de vida: *vegetativa, sensitiva* e *intelectiva.* Pero dentro de cada una de ellas hay una gran diversidad de grados, cada uno de los cuales encierra en sí las perfecciones de todos los precedentes, a excepción de los seres puramente espirituales, como los ángeles y Dios, que solamente tienen vida intelectiva.

1.º Los *vegetales* se mueven *ab intrinseco*, pero obran necesariamente *(mere executive)*, y desconocen el porqué o la finalidad de sus movimientos. La naturaleza les da la forma y determina el fin. Es la vida vegetativa, propia de los vegetales, que necesita órganos corpóreos y la intervención de los elementos físicos.

2.º Los *animales*, gracias a los sentidos, conocen la forma de obrar, pero ignoran el fin y no pueden determinarlo por sí

[25] II *De anima* lect.5-6 n.281.304.305; lect.9 n.347; *S. Th.* I q.77 a.3; *Q. d. de anima* a.13.

[26] II *De anima* lect.6 n.303.

[27] «Quia ipsum sentire magis ad animam quam ad corpus pertinet» *(De sensu et sensato* I lect.1: n.6). Cf. *S. Th.* I q.77 a.1; *Q. d. de anima* a.12.

mismos. Obran *executive et apprehensive*. La vida sensitiva requiere órganos corpóreos, incluyendo la intervención de los elementos físicos. Santo Tomás distingue dos subgrados en los animales: el de los inferiores, que carecen de movimiento local, y el de los superiores, que lo tienen.

3.° Los seres *racionales* conocen el fin de sus actos y pueden determinarse libremente a él, proporcionando los medios al fin que tratan de conseguir. Obran *apprehensive et elective*. Es una vida puramente espiritual y no necesita órganos corporales para realizar sus funciones.

Pero, aunque haya tres clases de vida, no por eso hay más de un alma en cada clase de vivientes. Cada alma de clase superior incluye virtualmente las inferiores. El alma sensitiva de los animales incluye la virtud de la vegetativa, y en el hombre no hay más que un alma intelectiva, que incluye y ejerce las funciones de las dos anteriores [28].

6. **Funciones vitales.** A cada clase de vida corresponde un conjunto de funciones, que Santo Tomás escalona de esta manera:

1.° A las plantas les corresponde el ínfimo grado de vida, que es la VEGETATIVA, cuyo objeto es solamente el cuerpo informado por el alma: «Vegetativum... habet pro obiecto ipsum corpus vivens per animam» [29]. Esta vida tiene tres funciones:

a) *Nutritiva*, que es la básica, presupuesta por las otras dos. Tiende a la conservación del individuo. «Prima eius operatio est nutritio, per quam salvatur aliquid ut est» [30]. Consiste en la recepción y asimilación del alimento para la conservación del individuo viviente. «Id proprie nutriri dicimus, quod in seipso aliquid recipit ad suipsius conservationem» [31]. La nutrición no consiste en una simple yuxtaposición de elementos extraños al viviente, sino en una verdadera asimilación, la cual se verifica sometiendo esos elementos a una mutación sustancial, en que pierden sus propias formas, que son sustituidas por la forma única del ser viviente. «Hoc enim est de ratione alimenti, quod conservat substantiam eius quod alitur» [32].

b) *Aumentativa* (crecimiento). Los animales nacen perfectos en cuanto individuos sustanciales, pero no en cuanto al desarrollo de sus partes integrales y cuantitativas. Por esto es necesaria otra operación inmanente, distinta de la nutritiva.

28 *C. G.* II 58.
29 *S. Th.* I q.78 a.1.
30 II *De anima* lect.9 n.347.
31 Ibid., n.340.
32 Ibid., n.343.

«Secunda autem perfectior est augmentum, quo aliquid proficit in maiorem perfectionem, et secundum quantitatem et secundum virtutem»[33]. Tampoco el crecimiento se realiza por simple adición extrínseca ni por yuxtaposición, como en los seres inanimados, sino por una operación inmanente, por la cual el viviente va aumentando sus dimensiones, hasta alcanzar el tamaño proporcional según su especie.

c) *Generativa.* La vida vegetativa llega a su perfección en la función generativa, cuyo objeto es la conservación de la especie. «Tertia autem perfectissima et finalis est generatio, per quam aliquid iam quasi in seipso perfectum existens, alteri esse et perfectionem tradit». «Tunc enim unumquodque maxime perfectum est, ut... cum potest facere alterum tale, quale ipsum est»[34]. Consiste en el poder de comunicar, en cierto modo, el propio ser, dando origen a otro nuevo ser numéricamente distinto, pero semejante al generante en su naturaleza específica. «Generatio significat originem alicuius viventis a principio vivente coniuncto secundum rationem similitudinis in natura eiusdem speciei»[35].

2.º VIDA SENSITIVA. En un grado superior al de los vegetales hallamos otros seres dotados de alma o forma sensitiva, a la cual corresponden tres funciones: conocimiento sensitivo, apetito y potencia locomotiva[36].

a) *Conocimiento sensitivo.* Es una prerrogativa que distingue a los animales de los seres inferiores. Mientras que los seres no cognoscentes solamente poseen su propia forma, los cognoscentes pueden poseer además, intencionalmente, las formas o las representaciones de otras muchas cosas. A la limitación en que están como encerrados los primeros, se opone la amplitud prácticamente ilimitada del ámbito en que se mueven los segundos. Su capacidad de conocimiento viene a ser una especie de abertura hacia el exterior. En lugar de verse obligados a permanecer encerrados en su propia subjetividad, sin rebasar el ámbito de las funciones mínimas vitales—nutrición, crecimiento, reproducción—, pueden enriquecerse indefinidamente, mediante una capacidad maravillosa que los hace aptos para percibir y asimilar las representaciones sensibles o inteligibles de otras realidades circundantes, que irrumpen en su campo subjetivo y amplían sus horizontes indefinidamente[37].

[33] Ibid., n.121. [34] Ibid., n.347. [35] *C. G.* II 17.

[36] II *De anima* lect.10-12 n.350ss.; *Q. d. de anima* a.13; *S. Th.* I q.78 a.3; *De sensu et sensato.*

[37] «Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non

El grado más rudimentario de conocimiento es el sensitivo, producido directamente por las impresiones de los objetos materiales sobre los sentidos. Santo Tomás lo interpreta en función de los conceptos generales de acto y potencia. Los sentidos son potencias pasivas, aptas para recibir la acción de los objetos exteriores. «Est autem sensus quaedam potentia passiva quae nata est immutari ab exteriori sensibili» [38]. «Scientia consistit in moveri et pati; est enim sensus in actu quaedam alteratio, quod autem alteratur, patitur et movetur» [39]. Pero esta pasividad no debe entenderse en un sentido demasiado estricto, sino tan sólo a la manera de una disposición o aptitud receptiva previa para recibir una alteración mecánica producida por un agente exterior, pero que se continúa y completa con una actividad vital propia del sujeto, que es en lo que propiamente consiste la sensación [40].

Santo Tomás distingue los sensibles en *propios* y *comunes*, que son los objetos por los cuales se diversifican los sentidos en *externos* y en *internos*, y cada uno de éstos entre sí. Los propios son aquellos que corresponden exclusivamente a algún sentido y no pueden ser percibidos por otro. Son el color, el sonido, el olor, el sabor y las cualidades percibidas por el tacto: calor, frío, resistencia, etc. [41]

b) *Sentidos externos.* La diversidad de sensibles propios es la base de la distinción de cinco sentidos externos: *vista, oído, olfato, gusto* y *tacto*, que se caracterizan por la necesidad de la presencia de sus objetos, los cuales actúan directamente sobre los órganos cognoscitivos [42].

c) *Sensibles comunes.* Santo Tomás señala además cinco sensibles que no pertenecen a ningún sentido especial, sino a todos en común. Son el movimiento, la quietud, el número,

cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura enim rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus in III *De anima* (III c.8: 431b31) quod anima est quodammodo omnia» (*S. Th.* 1 q.14 a.1). «Est autem differentia inter utrumque esse: quia secundum esse materiale quod est per materiam contractum, unaquaeque res est solum quod est, sicut hic lapis non est aliud quam hic lapis: secundum vero esse immateriale, quod est amplum, et quodammodo infinitum, in quantum non est per materiam terminatum, res non solum est id quod est, sed etiam est quodammodo alia. Unde in substantiis superioribus immaterialibus sunt quodammodo omnia, sicut in universalibus causis» (II *De anima* lect.5 n.283).

[38] *S. Th.* I q.78 a.3.
[39] II *De anima* lect.10 n.350.
[40] *S. Th.* I q.78 a.3.
[41] II *De anima* lect.13 n.383ss.
[42] II *De anima* lect.14-23; *S. Th.* I q.78 a.3.

la figura y la magnitud. «Communia sensibilia sunt ista quinque: motus, quies, numerus, figura et magnitudo. Haec enim nullius sensus unius sunt propria, sed sunt communia omnibus. Quod non est intelligendum, quasi omnia ista sint omnibus communia; sed quaedam horum, scilicet numerus, motus et quies, sunt communia omnibus sensibus. Tactus vero et visus percipiunt omnia quinque»[43]. Todos ellos se reducen a la cantidad. «Sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem»[44].

d) *Sentidos internos.* Además de la percepción inmediata de los objetos presentes, que impresionan los órganos de los sentidos, los animales tienen otra clase de conocimiento, que se da incluso en ausencia de los objetos[45]. El animal conserva sus sensaciones, puede reproducirlas, asociarlas y compararlas entre sí. Todas esas funciones requieren otras tantas potencias, que son los cuatro sentidos internos: *sentido común, fantasía* o imaginación, *estimativa* o *cogitativa* (ésta es propia del hombre) y *memoria (vis memorativa)*[46].

1) *Sentido común.* Viene a ser una especie de centro de convergencia de todos los sentidos externos. «Sicut centrum comparatur ad lineas terminatas ad ipsum»[47]. Percibe la actividad de los sentidos externos y discierne entre sí las distintas cualidades sensibles objeto de la aprehensión de los sentidos particulares. «Oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiantur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre»[48]. El sentido común tiene conciencia actual de la sensación, lo cual no se da en ninguno de los sentidos particulares, que solamente reciben la inmutación de su objeto propio, pero no perciben que perciben. El ojo no ve que ve, ni el oído que oye.

2) *Imaginación.* La imaginación o fantasía tiene una doble función: *a)* recibir y conservar las impresiones sensibles que recibe del sentido común; *b)* evocarlas y reproducirlas en ausencia de. los objetos que las ocasionaron. Además de esto, tiene capacidad para combinarlas entre sí, e incluso crear nuevas imágenes que nunca penetraron por los sentidos. La

[43] II *De anima* lect.13 n.386; *De sensu et sensato* II 155 y 160.
[44] *S. Th.* I q.78 a.3 ad 2.
[45] *Q. d. de anima* a.13.
[46] *S. Th.* I q.78 a.4.
[47] III *De anima* lect.12 n.768; lect.3 n.599ss.
[48] *S. Th.* I q.78 a.4 ad 2.

imaginación es «quasi thesaurus quidam formarum per sensus acceptarum»[49]. «Vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus, quarum sunt similitudines». Es una especie de puente entre los sentidos, que solamente perciben las cosas presentes, y la inteligencia, que forma conceptos universales, prescindiendo de la presencia o ausencia de los objetos. Es un elemento indispensable para el acto intelectivo, pues suministra al entendimiento agente los fantasmas o imágenes sobre los cuales se ejerce su acción. Y así, el entendimiento depende objetivamente de la imaginación, a través de la cual se pone en contacto con las cosas particulares y sensibles[50].

3) *Estimativa y cogitativa.* En los animales se aprecian reacciones ante los objetos correspondientes a percepciones que caen fuera de los sensibles propios. No solamente reaccionan ante lo que es agradable o desagradable a un sentido particular, sino que perciben lo que es *útil* o *nocivo* al individuo en su totalidad. La oveja no huye del perro, y huye del lobo, no por su figura exterior, sino porque en él percibe su carácter de nocividad. Los pájaros recogen pajas no en cuanto que agradan a sus sentidos, sino en cuanto que les sirven para construir su nido. Estas *intentiones rerum* corresponden a un sentido interno, que Santo Tomás llama *estimativa*, al cual corresponde también establecer ciertas relaciones entre sus percepciones. En el hombre existe también, pero en un aspecto más elevado, que puede llamarse *ratio particularis*, en cuanto que puede coordinar entre sí diversas «intenciones» particulares, equivalentes a juicios de la sensibilidad. Santo Tomás le da el nombre de *cogitativa* y le atribuye influencia no sólo en el aspecto cognoscitivo, sino también en el afectivo y pasional[51].

4) *Memoria.* Por último, relacionado con la estimativa, pone Santo Tomás otro sentido interno, que es la *memoria*,

[49] S. *Th.* I q.78 a.4; I q.111 a.3; II *De anima* lect.4; E. Almeida, *Breve estudio de la imaginación según Santo Tomás de Aquino y la psicología moderna* (Quito 1943).

[50] «Phantasma est principium nostrae cognitionis, ut ex quo incipit intellectus operatio, non sicut transiens, sed sicut permanens, ut quoddam fundamentum intellectualis operationis... cum phantasmata comparentur ad intellectum ut obiecta in quibus inspicit omne quod inspicit vel secundum perfectam repraesentationem vel secundum negationem» (*In Boet. de Trin.* q.6 a.2 ad 5). C. G. II 73; S. *Th.* II-II q.180 a.5 ad 2.

[51] S. *Th.* I q.78 a.4; V. Rodríguez, O. P., *La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección:* Estudios Filosóficos 6 (Las Caldas de Besaya 1957) n.12 p.245-278.

a la cual le corresponde conservar las «intenciones» percibidas por aquélla. Se caracteriza por poder representar las cosas «sub ratione praeteriti». También existe este sentido en el hombre, aunque con un aspecto más elevado, que se llama *reminiscencia* [52].

CAPITULO XV

Santo Tomás: El hombre

El hombre, en el concepto tomista, es un ser de naturaleza muy especial, situado en los confines de los dos mundos, el espiritual y el sensible. Se compone de cuerpo material y alma espiritual. Por razón de su cuerpo coincide con los seres materiales y pertenece al mundo sensible. Pero se distingue de todos ellos por su alma, que es una forma de categoría superior, por la cual pertenece al mundo del espíritu. «Anima humana est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum» [1]. «Anima humana... est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum, et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum» [2].

El hombre es un microcosmos. En su naturaleza se sintetizan todas las perfecciones de los seres inferiores, y a la vez participa de las de los superiores, tendiendo a una semejanza más perfecta con Dios, lo cual lo coloca en un lugar privilegiado en el orden de la creación. «Creatura rationalis per suam operationem tendit in divinam similitudinem singulari quodam modo prae caeteris, sicut et prae caeteris creaturis nobilius esse habet» [3]. El alma humana es perfectísima respecto de todos los seres inferiores, pero a la vez ocupa el ínfimo lugar en la escala de las sustancias intelectuales, teniendo que suplir con el conocimiento sensitivo las deficiencias del intelectivo.

1. **Origen del alma.** Santo Tomás rechaza varias teorías acerca del origen del alma. El alma es una entidad contingente, y, por lo tanto, tiene que haber tenido su origen de al-

[52] V. Rodríguez, O. P., *La memoria humana, sus leyes y su educación:* Estudios Filosóficos 8 (1959) 5-36; C. Fabro, C. P. S., *Percezione e pensiero* (Milán 1941) p.85-150; M. Ubeda Purkiss, O. P., *Tratado del hombre:* BAC, *Suma Teológica* t.3 p.33-82. Id., *La naturaleza del «sensus communis» en la psicología de Sto. Tomás:* Salmanticensis 8 (1961) 31-36; J. A. Junceda, *La sindéresis en el pensamiento de Santo Tomás:* Augustinus 6 (1961) 429-64.

[1] *De pot.* q.3 a.10 ad 13.

[2] *S. Th.* I q.77 a.2.

[3] *Comp. Theol.* c.10.

guna causa anterior a ella. Solamente puede proceder de Dios, de los ángeles o del alma de los mismos padres, por generación o por transmisión.

De Dios puede proceder de dos maneras, por emanación o por creación. a) *No por emanación*, en la cual una cosa viene al ser como por una especie de derivación, que da origen a un nuevo ser, sin alterar ni disminuir su fuente. El alma no puede proceder de la esencia de Dios, porque es simple, acto puro e indivisible. El ser divino no puede dividirse ni multiplicarse para dar origen a nuevos seres[4]. De Dios procede el alma, pero sólo por creación.

b) Tampoco puede provenir de los padres *por generación*. La generación supone la existencia de un sujeto preexistente y se realiza en virtud de una transmutación de formas que se suceden sobre un mismo sujeto. «Generatio est transmutatio ad esse»[5]. Tampoco admite Santo Tomás el origen del alma en cuanto que la vida se transmite de padres a hijos, bien sea por división de la propia forma de los padres o transmitida por el semen (traducianismo). El primer caso lo da como posible en las formas inferiores de vida, las cuales son divisibles en los vegetales y en los animales imperfectos. «Ramusculi abscissi inseruntur vel plantantur; quod non esset nisi remaneret in eis vita, et per consequens anima, quae est principium vivendi... quia anima plantae imperfecta est in ordine animarum, non requirit magnam diversitatem in partibus, unde anima totius potest salvari in aliqua partium»[6].

El alma no puede provenir por generación, porque esto supondría que preexistía en la potencia de la materia, lo cual es absurdo. «Omnis forma quae exit in esse per generationem vel per virtutem naturae, educitur de potentia materiae... Anima vero rationalis non potest educi de potentia materiae. Formae enim quarum operationes non sunt in corpore, non possunt de materia corporali educi»[7].

c) Menos todavía puede ser trasmitida por el semen de los progenitores, porque el alma espiritual e inteligente excede por completo todo género de causa material. «Nulla virtus activa agit ultra suum genus. Sed anima intellectiva excedit to-

[4] *C. G.* II 85. Cf. S. Agustín, *Epist.* 166 c.2 n.3: PL 33,723.

[5] IV *Met.* lect.16: n.727. «Si generatio alicuius est causa quod aliquid sit, corruptio eius erit causa quod illud esse desinat. Corruptio autem corporis non est causa quod anima humana esse desinat: cum sit immortalis. Neque igitur generatio corporis est causa quod anima incipiat esse» *(C. G.* II 86).

[6] II *De anima* lect.4 n.264; I lect.14 n.208; *C. G.* II 89; *De pot.* q.3 a.12; II *Sent.* d.1 q.1 a.4.

[7] *De pot.* q.3 a.9.

tum genus corporum... Nulla igitur vis corporea potest producere animam intellectivam. Sed omnis actio virtutis quae est in semine, est per aliquam virtutem corpoream: agit enim virtus formativa mediante triplici calore, ignis, caeli, et calore animae. Non igitur potest produci in esse anima intellectiva per virtutem quae est in semine» [8]. «Quia virtus, quae est in semine, agit in virtute animae generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis, utens ipso corpore in sua operatione; in operatione autem intellectus non communicat corpus: ideo virtus intellectivi principii, prouti intellectivum est, non potest a semine provenire» [9].

d) Tampoco puede provenir por transformación o por evolución de otras formas inferiores—por ejemplo, la forma vegetativa en sensitiva, y ésta en intelectiva—, porque lo inferior no puede producir lo superior [10]. «Alii dicunt quod illa eadem anima, quae primo fuit vegetativa tantum, postmodum per actionem virtutis, quae est in semine, perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat sensitiva; et tandem ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quiden per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei deforis illustrantis» [11].

e) Excluidos todos los modos posibles de provenir el alma humana, solamente resta el ser creada por Dios en cada caso particular. La creación es una producción total de la sustancia de una cosa, sacándola de la nada sin ningún sujeto preexistente. Solamente preexiste la causa eficiente (Dios). Es «emanatio totius esse ex non ente quod est nihil» [12]. «Productio alicuius rei secundum totam suam substantiam, nullo praesupposito» [13]. «Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur...; et ideo oportet quod dare esse inquantum huiusmodi sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem» [14]. Este es el modo como ha sido producida el alma humana. «Anima igitur per se habet suum fieri, praeter modum aliarum formarum, quae fiunt per accidens compositis factis. Sed, cum anima humana non ha-

[8] *C. G.* II 86; *De pot.* q.3 a.9 ad 26. Cf. el comentario del Ferrariense a *C. G.* 89 n.XII: ed. LEON., p.547.

[9] *S. Th.* I q.118 a.2c; cf. el comentario de Cayetano, ed. LEON., V n.II p.567. «Sequeretur etiam, si a principio anima esset in semine, quod generatio animalis esset solum per decisionem, sicut est in animalibus anulosis, quod ex uno fiunt duo... Omnis autem generatio substantialis praecedit formam substantialem, non eam sequitur» (*C. G.* II 89; *De pot.* q.3 a.9. 10.11 y 12.

[10] *C. G.* II 89.

[11] *S. Th.* I q.118 a.2 ad 2.

[12] *S. Th.* I q.45 a.1.

[13] *S. Th.* I q.65 a.3.

[14] *De pot.* q.3 a.4; *Quodl.* 3 q.3 a.16.

beat materiam partem sui, non potest fieri ex aliquo sicut ex materia. Relinquitur ergo quod ex nihilo fiat. Et sic, creatur» [15].

2. **Sustancialidad del alma.** El alma es una sustancia, es decir, una entidad que subsiste o puede subsistir por sí misma y permanece inmutable a través del fluir de los fenómenos que se suceden en el compuesto humano. La conciencia nos atestigua el hecho de que nuestro «yo» permanece invariable, a lo largo de la vida, a pesar de las modificaciones accidentales que sufre el hombre y de los fenómenos que se suceden por encima de un sujeto único y permanente. El alma se distingue de las demás formas inferiores en que tiene ser por sí misma. «Sed verum est quod aliae formae materiales, propter earum imperfectionem, non subsistunt per illud esse, sed tantum sunt principia essendi; sed quia anima est forma absoluta, non dependens a materia, quod convenit sibi propter assimilationem et propinquitatem ad Deum, ipsa habet esse per se, quod non habent aliae formae corporales» [16]. En virtud de esto, el alma puede subsistir con independencia del cuerpo, a diferencia de los seres corpóreos, cuya forma se corrompe al destruirse el compuesto material.

El alma es una sustancia perfecta en el orden del ser y de la sustancialidad, pero no una sustancia completa en el orden específico, porque está destinada a unirse como forma a un cuerpo para constituir un único individuo, de suerte que el individuo humano en cierto sentido es más digno y superior que el alma, en cuanto que es más completo que ella. «Quam-

[15] *C. G.* II 87. No obstante, Santo Tomás reconoce la influencia de los elementos somáticos heredados de los padres en ciertas cualidades del alma, o más bien del individuo humano. «Ipsam dispositionem corporis sequitur dispositio animae rationalis, tum quia anima rationalis accipit (suam dispositionem) a corpore, tum quia secundum diversitatem materiae diversificantur et formae. Et ex hoc est, quod filii similantur parentibus etiam in his, quae pertinent ad animam, non propter hoc, quod anima ex semine traducatur» *(De pot.* q.3 a.9 ad 7).

[16] I *Sent.* d.8 q.5 a.2 ad 1. «Rationalis anima in hoc a caeteris formis differt, quod aliis formis non competit esse in quo ipsae subsistant, sed quo eis res formatae subsistant; anima vero rationalis sic habet esse ut in eo subsistens et hoc declarat diversus modus agendi. Cum enim agere non possit nisi quod est, unumquodque hoc modo se habet ad operandum vel agendum, quomodo se habet ad esse; unde cum in operatione aliarum formarum necesse sit communicare corpus, non autem in operatione rationalis animae, quae est intelligere et velle; necesse est ipsi rationali animae esse attribui quasi rei subsistenti, non autem aliis formis. Et ex hoc est quod inter formas, sola rationalis anima a corpore separatur. Ex hoc ergo patet quod anima rationalis exit in esse, non sicut formae aliae, quibus proprie non convenit fieri, sed dicuntur fieri facto quodam» *(De pot.* q.3 a.9; *S. Th.* I q.118 a.1 y 2). *C. G.* II 87; *Q. d. de anima* a.1.

vis anima sit dignior corpore, tamen unitur ei ut pars totius hominis, quod quodammodo est dignius anima, inquantum est completius» [17]. El alma separada no es una naturaleza completa, sino una parte de la naturaleza humana, y, por lo tanto, no tiene toda la perfección que le corresponde sino en cuanto que está unida a un cuerpo. Y esto de tal manera que, aun después de separada, tiende al cuerpo por inclinación natural. «Anima autem, cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem, nisi secundum quod est corpori unita» [18]. «Manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem» [19].

El término de la generación humana no es el alma sola ni el cuerpo solo, sino el hombre perfecto y completo, compuesto de alma y cuerpo. Por esto, el alma separada es imperfecta en la razón de su naturaleza específica y tiende a estar unida a su propio cuerpo. «Res creatae sunt a Deo in sua naturali perfectione... Anima autem non habet perfectionem suae naturae extra corpus, cum non sit per se ipsam completa species alicuius naturae, sed sit pars humanae naturae; alias oporteret, quod ex anima et corpore non fieret unum nisi per accidens. Unde non fuit anima humana extra corpus creata» [20]. «Dicendum quod, licet corpus non sit de essentia animae, tamen anima secundum suam essentiam habet habitudinem ad corpus inquantum hoc est ei essentiale quod sit corporis forma; et ideo in definitione animae ponitur corpus. Sicut ergo de ratione animae est, quod sit forma corporis, ita de ratione huius animae, inquantum est haec anima, est quod habeat habitudinem ad hoc corpus» [21].

Esto no impide que el alma sea simple y espiritual [22]. Pero su espiritualidad es distinta de la de los espíritus puros, pues

17 III *Sent.* d.5 q.3 a.2 ad 5; *C. G.* I 25; *S. Th.* 3 q.77 a.1 ad 2.

18 *S. Th.* I q.90 a.4.

19 *S. Th.* I q.76 a.1 ad 6. «Sic igitur operatione animae humanae, modus esse ipsius cognosci potest. In quantum enim habet operationem materialia trascendentem, esse suum est supra corpus elevatum, non dependens ex ipso; in quantum vero immaterialem cognitionem ex materiali est nata acquirere, manifestum est quod complementum suae speciei esse non potest absque corporis unione. Non enim aliquid est completum in specie, nisi habeat ea quae requiruntur ad propriam operationem ipsius speciei. Si igitur anima humana, in quantum unitur corpori ut forma, habet esse elevatum supra corpus non dependens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta» (*Q. d. de anima* a.1).

20 *De pot.* q.3 a.10.

21 *De spir. creat.* a.9 ad 4.

22 «Anima humana, cum sit subsistens, composita est ex potentia et actu. Nam ipsa substantia animae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum» (*Q. d. de anima* a.1 ad 6).

dice orden a la materia que ha de constituir su cuerpo. Tiene algunas operaciones propias y específicas, y precisamente las más altas, que puede ejercer sin órgano corpóreo y con cierta independencia del cuerpo—entender, querer—. Pero depende del cuerpo para ejercer otras muchas propias de la naturaleza humana completa [23]. «Ad perfectionem igitur intellectualis operationis necessarium fuit animam corpori uniri. Nec tamen dubium est quia per motus corporeos et occupationem sensuum anima impediatur a receptione influxus substantiarum separatarum... Quando ergo anima erit a corpore totaliter separata, plenius percipere poterit influentiam a superioribus substantiis» [24].

Por razón de este orden y dependencia del cuerpo, el alma no constituye por sí sola una persona, aunque pueda subsistir independientemente del cuerpo. «Anima humana non est hoc aliquid sicut substantia completam speciem habens; sed sicut pars habentis speciem completam... licet anima humana per se possit subsistere, non tamen per se habet speciem completam» [25].

3. **El alma, forma sustancial única del cuerpo.** Una de las tesis más vigorosamente sostenidas por Santo Tomás frente a algunas corrientes de su tiempo fue la unidad de forma sustancial en el compuesto humano, rechazando enérgicamente el pluralismo de formas, procedente de fuentes neoplatónicas. En el hombre hay solamente un alma, la cual es formalmente intelectiva y virtualmente vegetativa y sensitiva. Así lo atestigua la conciencia de unidad sustancial de ser un solo viviente, que piensa, siente y se nutre. Asimismo, cuando es muy intensa una operación, las demás se mitigan e incluso llegan a anularse, lo cual indica que todas ellas tienen un solo principio vital y formal. Esta unidad de ser y de operación solamente puede atribuirse a la unidad de forma sustancial. Un ser dotado de muchas formas sustanciales no puede ser sustancialmente uno, sino un conglomerado de elementos unidos accidentalmente. «Esse enim coniuncti non est nisi esse formae» [26]. «Forma autem substantialis non advenit subiecto iam praeexistenti in actu, sed existenti in potentia tantum, scilicet materiae pri-

[23] Cf. I *De anima* lect.2 n.19-20.

[24] *Q. d. de anima* a.15. Cf. *S. Th.* I q.89 a.2 ad 1.

[25] *Q. d. de anima* a.1 ad 3 y ad 4. «Ad tertium dicendum, quod anima rationalis dicitur hoc aliquid per modum quo esse subsistens est hoc aliquid, etiam si habeat naturam partis; sed ad rationem personae exigitur ulterius quod sit totum et completum» (III *Sent.* d.5 q.3 a.2 ad 3).

[26] I *Sent.* d.8 q.5 a.2 ad 2.

mae. Ex quo patet, quod impossibile est unius rei esse plures formas substantiales». «Oportet enim secundum praemissa dicere, quod una et eadem forma substantialis sit, per quam hoc individuum est hoc aliquid, sive substantia, et per quam est corpus et animatum corpus, et sic de aliis» [27].

4. **Unión del alma con el cuerpo.** Siendo el alma forma sustancial del cuerpo, se une a él directamente, sin necesidad de intermedio alguno. Santo Tomás rechaza la opinión de algunos contemporáneos, que decían que el alma se unía al cuerpo mediante ciertos intermedios de naturaleza luminosa: «Dicunt enim animam uniri corpori mediante luce: vegetabile quidem mediante luce caeli siderei; sensibile vero mediante luce caeli crystalini; rationabile vero mediante luce caeli empyrei» [28]. Tampoco se une simplemente por una especie de contacto, porque esto no sería más que una unión extrínseca. «Quae autem uniuntur secundum talem contactum, non sunt unum simpliciter; sic enim dicitur esse unum quodammodo et ens; esse autem agens non significat esse simpliciter» [29]. Tampoco consiste la unión en que el cuerpo sea nada más que un instrumento del alma, como ponía Platón [30]. Por su parte, sigue la doctrina aristotélica de que alma y cuerpo se unen como forma y materia: «Ex duobus autem permanentibus non fit ratione unum sicut ex forma substantiali et materia; ex substantia enim et accidente non fit ratione unum; non enim est eadem ratio hominis et albi» [31].

De aquí se derivan varias consecuencias. Una de ellas es que el alma está toda en todo el cuerpo y toda en cada parte de él, en cuanto que, como forma, está dando su determinación esencial a todo el compuesto [32]. Y otra, que no siendo el alma una sustancia completa por sí misma, sino ordenada a unirse sustancialmente al cuerpo para constituir un solo in-

[27] II *De anima*, lect.1 n.224. «Dicendum est, quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt» (*S. Th.* I q.76 a.4c). «Unumquodque hoc modo habet unitatem quo habet esse» (*S. Th.* I q.76 a.2 ad 2). «Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem» (*Q. d. de anima* a.1 ad 2). «Omne enim quod alicui advenit post esse completum, advenit ei accidentaliter, cum sit extra essentiam eius; quaelibet etiam forma substantialis facit ens completum in genere substantiae; facit enim ens actu, et hoc aliquid; quidquid igitur post primam formam substantialem advenit rei, accidentaliter adveniet» (*C. G.* II 58; *De spir. creat.* a.3). Cf. *C. G.* IV 81.

[28] *Q. d. de anima* a.6.

[29] *C. G.* II 56.

[30] *C. G.* II 57.

[31] *C. G.* II 56. 68.

[32] *C. G.* II c.72; *S. Th.* I q.76 a.8; *Q. d. de anima* a.10; *De spir. creat.* a.4.

dividuo humano, no tiene razón de persona, y que, una vez separada del cuerpo, las partes materiales de éste son específicamente distintas del compuesto humano anterior, y solamente pueden decirse las mismas equívocamente, tesis que será ásperamente impugnada por los mantenedores de la pluralidad de formas [33].

Habiendo tratado ya en el capítulo anterior de la vida vegetativa y sensitiva, vamos a fijarnos en lo que es específico del hombre, que es su vida intelectiva.

5. **Vida intelectiva.** La vida intelectiva marca el grado más alto en la escala de los vivientes. Es propia de los seres superiores, a partir del hombre, y lo que distingue a éste esencialmente de las plantas y de los animales, con los cuales tiene de común las dos formas inferiores de vida, vegetativa y sensitiva. Es la diferencia específica que se expresa en su definición cuando decimos que el hombre es un animal *racional*. «Propria autem operatio hominis inquantum homo, est intelligere. Per hoc enim ab omnibus aliis differt. Unde naturaliter desiderium hominis inclinatur ad intelligendum, et per consequens ad sciendum» [34].

La vida intelectiva tiene dos modalidades: una *cognoscitiva*,

[33] «Forma autem substantialis facit esse actu simpliciter. Unde forma accidentalis advenit subiecto iam praeexistenti actu. Forma autem substantialis non advenit subiecto iam praeexistenti in actu, sed existenti in potentia tantum, scilicet materiae primae. Ex quo patet, quod *impossibile est unius rei esse plures formas substantiales;* quia prima faceret ens actu simpliciter, et omnes aliae advenirent subiecto iam existenti in actu, unde accidentaliter advenirent subiecto iam existenti in actu, non enim facerent ens actu simpliciter, sed secundum quid» (II *De anima* lect.1 n.224). «Mobile non sortitur speciem a suo motore. Si igitur anima non coniungitur corpori nisi sicut motor mobili, corpus et partes eius non consequuntur speciem ab anima. Abeunte igitur anima, remanebit corpus et partes eius eiusdem speciei. Hoc autem est manifeste falsum, nam caro et os et manus et huiusmodi partes, post abscessum animae, non dicuntur nisi aequivoce, quum nulli harum partium propria operatio adsit quae speciem consequitur. Non igitur unitur anima corpori solum sicut motor mobili vel homo vestimento» (*C. G.* II 57). Más adelante veremos las controversias a que dio lugar esta doctrina de Santo Tomás, reflejada sobre todo en los quodlibetos de su segunda estancia en París.

[34] I *Met.* lect.1 n.3. «Optima autem operatio inter operationes humanas est speculatio veritatis. Et hoc patet ex duobus, ex quibus pensatur dignitas operationis. Uno modo ex parte potentiae, quae est operationis principium. Et sic patet anc operationem esse optimam, sicut et intellectus est optimum eorum quae in nobis sunt» (X *Ethicorum* lect.10 n.2087). «Post vitam autem nutritivam et sensitivam non relinquitur nisi vita quae est operativa secundum rationem. Quae quidem vita propria est homini. Nam homo speciem sortitur ab hoc, quod est rationale» (I *Ethicorum* lect.10 n.126). Cf. *Q. d. de anima* a.1c).

en que entra en función el entendimiento, que es la facultad más elevada del hombre; y otra *apetitiva*, que corresponde a la voluntad, la cual, en el hombre, está dotada de la prerrogativa de la libertad.

1. *El conocimiento intelectivo*. Santo Tomás señala como objeto propio del entendimiento humano *las esencias abstractas de las cosas sensibles*. Esta expresión plantea un problema, en que entran en juego dos términos contrapuestos. Por una parte, el entendimiento, que es una potencia espiritual, y por otra, las cosas del mundo corpóreo, que son realidades materiales. ¿Cómo una potencia espiritual puede ponerse en contacto con realidades materiales? Además, el objeto del entendimiento humano son las cosas materiales en sí mismas, pero no en cuanto tales ni en su particularidad concreta, sino consideradas en sus esencias, y éstas precisamente abstractas.

El entendimiento está, respecto de sus objetos, en relación de potencia al acto. Está en potencia para conocer. No tiene ideas innatas. Tampoco tiene en sí, como los ángeles, especies inteligibles, sino que tiene que recibirlas del exterior. Tampoco existen las ideas en acto, a la manera de entidades subsistentes, como quería Platón. Nuestro conocimiento intelectivo no tiene más fuente que la experiencia sensible. Pero los objetos de esta experiencia tienen un doble carácter que los hace ineptos para entrar en el campo propio de una potencia intelectual y espiritual.

a) Por una parte son *materiales*, y, por lo mismo, desproporcionados para informar una potencia espiritual, como es el entendimiento. *b)* Por otra son *mudables* y *contingentes*, lo cual los hace ineptos para constituir objetos de ciencia, la cual reclama en sus conocimientos universalidad, fijeza, estabilidad y necesidad.

En el fondo es el mismo problema con que se enfrentaron Platón y Aristóteles y el mismo que tratará de resolver Kant en su *Crítica de la razón pura*. Hablando en términos kantianos, también en el tomismo el conocimiento científico resulta de la convergencia de dos elementos: uno *a priori* (sujeto) y otro *a posteriori* (experiencia). Pero, a diferencia de Kant, Santo Tomás no busca la fusión de ambos elementos en un acoplamiento extrínseco de datos sensibles y formas *a priori*, ni en una imposición de las categorías a los fenómenos, sino en la función abstractiva realizada por la misma facultad intelectiva. Tampoco admite Santo Tomás ninguna clase de innatismo, aunque sea camuflado a la manera de Kant (formas *a priori* de espacio y tiempo en la sensibilidad y de categorías

en el entendimiento), sino que busca otra solución más conforme a la realidad de las cosas y a la naturaleza de nuestro conocimiento.

2) *Sentidos y entendimiento.* El conocimiento completo, integral, de una cosa, no es solamente el intelectivo, sino a la vez el sensitivo y el intelectivo. Ambos funcionan en íntima compenetración, aunque cada uno tiene su campo, su alcance, su finalidad y su carácter propio y distintivo, y cada uno se distingue del otro en múltiples aspectos: *a)* Los sentidos solamente alcanzan a percibir lo concreto y particular, mientras que la inteligencia conoce lo abstracto y universal. *b)* Los sentidos se limitan a percibir los accidentes externos de las cosas—olor, color, sabor, etc.—, pero el entendimiento penetra más adentro hasta llegar al conocimiento de sus esencias, y también de las esencias de sus accidentes. «Nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Obiectum enim intellectus est quod quid est» [35]. «Circa idem virtus superior et inferior operatur, non similiter, sed superior sublimius; unde et per formam quae a rebus accipitur, sensus non ita efficaciter rem cognoscit sicut intellectus: sed sensus per eam manuducitur in cognitionem exteriorum accidentium; intellectus vero pervenit ad nudam quidditatem rei, secernendo eam ab omnibus materialibus conditionibus» [36]. *c)* Los sentidos no pueden elevarse por encima de las realidades corpóreas, mientras que el entendimiento puede formar conceptos de realidades no sensibles [37]. *d)* Los sentidos están dotados de conocimiento directo, pero no pueden reflexionar sobre sí mismos ni sobre sus propios actos. En cambio, el entendimiento puede conocerse analizando sus propios actos y reflexionar sobre sí mismo.

El entendimiento y los sentidos conocen la misma cosa, el mismo *todo*, pero no de la misma manera. Los sentidos cono-

[35] *S. Th.* II-II q.8 a.1; I q.84 a.6 y 7; q.86 a.1 ad 4.

[36] *De ver.* q.10 a.6 ad 2.

[37] «Unde pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud quod mens cognoscit, sensus apprehendat; sed quia ex his quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum» (ibid.). «Intellectus noster accipit a sensu; et ideo ea cadunt prius in apprehensionem intellectus nostri, quae sunt sensibilia; et huiusmodi sunt magnitudinem habentia, unde punctus et linea non definiuntur nisi negative. Et inde est etiam quod omnia quae transcendunt haec sensibilia nota nobis non cognoscuntur a nobis nisi per negationem: sicuti de substantiis separatis cognoscimus, quod sunt immateriales et incorporeae, et alia huiusmodi» (III *De anima* lect.11 n.758).

cen el todo concreto, en particular, con sus caracteres y diferencias individuantes y accidentales, y, por lo tanto, en su mutabilidad (Sócrates, con este cuerpo, esta nariz, sujeto de nacimiento, de crecimiento y de muerte). El entendimiento conoce ese mismo todo, pero no en particular, sino en común. Prescinde de sus notas individuantes, de sus accidentes y de su misma existencia, fijándose tan sólo en lo que tiene de estable y de permanente, es decir, en su esencia [38].

3) *Conocimiento e inmaterialidad.* De la aplicación de la teoría del acto y la potencia al conocimiento se deriva como consecuencia que el conocimiento requiere inmaterialidad, tanto por parte del sujeto como del objeto. «Immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva» [39]. La materia física queda determinada y saturada por la forma que recibe, de suerte que no puede recibir ninguna más mientras no pierda la que actualmente tiene. A su vez, la forma queda individualizada por la materia en que se recibe. Por esto, para que un sujeto pueda recibir, intencionalmente, muchas formas, distintas de la suya propia, es necesario que sea inmaterial. Y también, para que una forma pueda recibirse en un sujeto sin saturar su potencialidad, debe recibirse de manera inmaterial.

En virtud de esto, los grados de conocimiento en un sujeto y de cognoscibilidad en un objeto responden exactamente a los de inmaterialidad. A mayor alejamiento de la materia corresponde mayor acto, mayor inteligencia y mayor inteligibilidad. Dios, que es acto puro, absolutamente inmaterial, es también el máximo inteligente y el máximo inteligible [40].

Santo Tomás se hace cargo de la antítesis sujeto-objeto. Distingue las cosas sensibles como son en sí, existentes en acto, *in rerum natura*, en su materialidad, particularidad, movilidad y contingencia. Estas cosas, en cuanto tales, no son inteligibles en acto, sino en potencia, pues por su materialidad no pueden ser percibidas en sí por una potencia espiritual, y en cuanto móviles y contingentes no pueden ser objetos de ciencia. Por

[38] «Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo materia causae» (*S. Th.* I q.84 a.6c). Y por eso no queda limitado a lo que le ofrece el sentido, sino que lo excede y rebasa: «sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis, et ideo non est mirum si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendat» (ibid., ad 3). Cf. *C. G.* II 73 y 76; I *Met.* lect.1 n.18 y 19; *In II Post.* lect.20 n.12-13; *In II De anima* lect.13 n.396-398; *In IV Ethic.* lect.9 n.1249); P. S. Ramírez, *Ortega y el núcleo de su filosofía:* Punta Europa, p.67-69 n.40 (abril 1959); S. Vanni-Rovighi, *L'Antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino* (Milano, Vita e Pensiero, 1965).

[39] *S. Th.* I q.14 a.1.

[40] *S. Th.* I q.12 a.3; I q.14 a.12.

otra parte, distingue las cosas tal como están en nuestro entendimiento, en su representación abstracta y conceptual (universales)[41].

El tránsito de un estado a otro lo resuelve acudiendo a la naturaleza misma de las potencias cognoscitivas, las cuales, por una parte, son pasivas, en cuanto que no tienen en sí ninguna clase de ideas innatas, sino que están en pura potencia en el orden cognoscitivo. Pero, por otra, son potencias activas, en cuanto que son capaces de elaborar, mediante la abstracción, sus propios objetos inteligibles, actuando sobre los objetos percibidos por la experiencia, elevándolos al grado de inmaterialidad requerido para entrar en contacto con facultades espirituales, haciéndolos aptos para informar la potencialidad del entendimiento, y al mismo tiempo de universalizarlos, dotándolos de la fijeza, necesidad y estabilidad lógicas requeridas para constituir las cosas sensibles, materiales y particulares en objetos de ciencia.

Así, pues, si de hecho se dan el conocimiento intelectivo y la ciencia, y si los objetos de ciencia o los objetos inteligibles, proporcionados a la naturaleza espiritual del entendimiento humano, no se encuentran en acto y como tales, ni en las cosas mismas (Avicena), ni fuera de ellas (Platón), ni en nuestro mismo entendimiento (innatismo), es preciso que los elabore el mismo sujeto cognoscente en contacto con las cosas, mediante un proceso que comienza ya en la misma percepción sensible, sigue en la imaginación y termina en el entendimiento, dotando a las representaciones de los objetos particulares y sensibles de los caracteres de inmaterialidad y necesidad de que carecen en sí mismos. Y así la depuración y elevación de los objetos materiales, concretos y sensibles, hasta hacerlos llegar a la categoría de objetos inteligibles, se realiza a través de la acción sucesiva y concatenada de todas las potencias cognoscitivas.

Esta es la labor que Santo Tomás asigna al entendimiento agente: «Sed quia Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia; formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu: sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu: sicut sensus fit in actu per sensibile

[41] «Ad primum ergo dicendum, quod formae sensibiles, vel a sensibilibus abstractae, non possunt agere in mentem nostram, nisi quatenus per lumen intellectus agentis immateriales redduntur, et sic efficiuntur quodammodo homogeneae intellectui possibili in quem agunt» (*De ver.* q.10 a.6 ad 1).

in actu. Oportebat autem ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem»[42].

En el fondo, la solución tomista del problema de los conceptos universales es la misma que había sugerido Aristóteles (*De anima* III c.4). Pero Santo Tomás tiene que enfrentarse no sólo con la quizá rebuscada oscuridad del texto aristotélico, uno de los más difíciles de interpretar, sino también con las variadísimas opiniones a que ya antes de su tiempo había dado lugar (Alejandro de Afrodisias, Temistio, Avicena, Averroes). El resultado de su exégesis es una teoría propia y destacadamente original, en que aparece el problema con matices y precisiones que en vano buscaríamos en ninguno de sus antecesores.

4) *Origen de nuestras ideas.* El origen de nuestras ideas hay que buscarlo, por parte del objeto, en las cosas sensibles (inteligibles en potencia), y por parte del sujeto, en una facultad capaz de hacer inteligible en acto lo que en las cosas sólo es inteligible en potencia.

Santo Tomás rechaza el innatismo platónico. La experiencia nos atestigua que nuestro entendimiento unas veces entiende en acto, y otras está en potencia para conocer, lo cual sería inexplicable si tuviéramos un conocimiento innato de las ideas. «Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum»[43].

No poseemos ideas innatas ni tampoco las adquirimos por ninguna iluminación extrínseca. Todos nuestros conocimientos tienen su fuente primera en los sentidos. «Principium igitur cuiuslibet nostrae cognitionis est in sensu, quia ex apprehensione sensus oritur apprehensio phantasiae quae est motus a sensu factus, sicut dicit Philosophus, a qua iterum oritur apprehensio intellectivae animae ut obiecta, ut dicitur III *De anima*»[44].

Las primeras imágenes provienen de la percepción sensible. Son recogidas por la fantasía y suministran al entendimiento agente la materia sobre la cual ejerce su acción. «Phantasma est sicut principium nostrae cognitionis, et ex quo incipit intellectus operatio, non sicut transiens sed sicut permanens ut quoddam fundamentum intellectualis operationis»[45].

[42] *S. Th.* I q.79 a.3. *Q. d. de anima* a.4.

[43] *S. Th.* I q.84 a.3.

[44] *In Boet. de Trin.* VI a.2.

[45] *In Boet. de Trin.* VI a.2 ad 5; *S. Th.* I q.84 a.6-7. «Omnis cognitio nostra a sensu principium sumit» (*S. Th.* I q.12 a.12).

Es tan necesario el contacto del entendimiento con la sensibilidad y con las imágenes de la fantasía, que, aun después de abstraídos los conceptos, el entendimiento debe mantenerse siempre como vuelto hacia ellas. «Postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit» [46].

6. **El entendimiento agente.** Santo Tomás afronta la cuestión del entendimiento agente basándose, por una parte, en la tradición cristiana, especialmente agustiniana, y por otra, en la doctrina aristotélica, y, al mismo tiempo, enfrentándose con el entendimiento agente separado y único para todos los hombres, tal como lo interpretaban los filósofos musulmanes, calificándolo de «error indecentior» [47].

1) Desde el comentario a las *Sentencias* se opone vigorosamente al entendimiento agente concebido a la manera avicenista y averroísta, como una sustancia separada, distinta del posible y única para todos los hombres. «Quod intellectus sit substantia quaedam separata, et postrema in substantiis separatis, et ita se habet ad intellectum possibilem quo intelligimus, sicut intelligentiae superiores ad animas orbium. Sed hoc secundum fidem non potest sustineri» [48]. Pero al mismo tiempo conserva el concepto cristiano de que el entendimiento consiste en una iluminación y que ésta solamente puede provenir de Dios. Y así desdobla el entendimiento agente, considerándolo en dos sentidos: 1.º Si se trata de un entendimiento agente único y separado, éste no puede ser más que Dios, que es la fuente primera y remota de toda luz intelectual, del cual se derivan el ser, la verdad y la inteligencia para todos los hombres, y el ser, la verdad y la inteligibilidad para todas las cosas. «Et ideo quidam catholici doctores, corrigentes hanc opinionem (Aristóteles) et partim sequentes, satis probabiliter posuerunt, ipsum Deum esse intellectum agentem, quia per applicationem ad ipsum, anima nostra beata est; et hoc confirmatur per hoc quod

[46] *S. Th.* I q.86 a.1. «Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas naturae in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione huius naturae est, quod in aliquo individuo existat... Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem» (*S. Th.* I q.84 a.7). Cf. III *De anima* lect.13 n.791).

[47] Cf. *C. G.* II 78, donde hace una profunda exégesis del texto aristotélico.

[48] II *Sent.* d.17 q.2 a.1.

dicitur Io. 1.9: *Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*»[49]. «Sed intellectus separatus, secundum nostrae fidei documenta est ipse Deus, qui est creator animae, et in quo solo beatificatur»[50]. «Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud Psalmi 4,7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* Dicendum quod in luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, inquantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae, ut supra dictum est»[51]. «Omnia dicimus in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus iudicare, inquantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et diiudicamus»[52]. «Sed verum est quod iudicium et efficacia huius cognitionis, per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur»[53].

2.º Pero, además de esa fuente primaria de la luz intelectiva, o de un entendimiento único y separado (Dios), cada individuo humano tiene su propio entendimiento agente, además del posible, que son potencias del alma, propias y distintas en cada individuo[54]. «Et ideo, remotis omnibus praecedentibus erroribus, dico cum Avicenna *(De anima* p.5 c.7) intellectum possibilem incipere quidem esse in corpore, sed cum corpore non deficere, et in diversis diversum esse, et multiplicari secundum divisionem materiae in diversis individuis, sicut alias formas substantiales; et superando etiam, intellectum agentem esse in diversis diversum; non enim videtur probabile quod in anima rationali non sit principium aliquod quod naturalem operationem explere possit; quod sequitur, si ponatur unus intellectus agens, sive dicatur Deus, vel intelligentia»[55]. «Ergo patet per verba Themistii, quod nec intellectus agens, de quo Aristoteles loquitur, est unus, qui est intellectus, nec etiam possibilis, qui est illustratus. Sed verum est quod principium illustrationis est unum, scilicet aliqua substantia separata, vel Deus secundum catholicos, vel intelligentia ultima secundum Avicennam»[56].

[49] II *Sent.* d.17 q.2 a.1.
[50] *S. Th.* I q.90 a.3; I-II q.3 a.7.
[51] *S. Th.* I q.88 a.3 ad 1; I q.79 a.4.
[52] *S. Th.* I q.12 a.11 ad 3.
[53] *S. Th.* I q.87 a.1; 1 q.84 a.5 y 6; cf. *Q. d. de anima* a.5c.
[54] *S. Th.* I q.79 a.4.
[55] II *Sent.* d.17 q.2 a.1.
[56] *De unitate intellectus* c.5: ed. KEELER, p.27 n.120.

La existencia de estos dos entendimientos propios de cada individuo se prueba por muchas razones. Las causas trascendentales y universales no obran sino con el concurso de los principios propios de los seres particulares. Por lo tanto, en caso de haber un entendimiento agente único—el cual sería Dios—requiere la colaboración de una potencia derivada, propia de cada hombre. Sabemos por experiencia que somos nosotros mismos quienes abstraemos las formas universales de sus condiciones de particularidad, en lo cual consiste hacer los inteligibles en acto. Pero a ninguna cosa le compete ninguna acción si no es por un principio intrínseco. Por consiguiente, dentro de cada individuo hay una facultad propia, a la cual corresponde hacer los inteligibles en acto. «Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens» [57].

2) Necesidad de un entendimiento agente. Santo Tomás plantea el problema del conocimiento científico en los mismos términos que Aristóteles. La ciencia es un conocimiento uno, fijo, necesario y universal acerca de las cosas. El conocimiento sensitivo es verdadero y cierto, pero no científico, porque las cosas en su ser real, singular y concreto no son unas, fijas, estables y necesarias, sino múltiples, móviles, sujetas al cambio y a la mutación. Por lo tanto, para que sea posible el conocimiento científico, hay que elaborar los conceptos universales, sometiendo a una depuración, no las cosas en sí mismas, sino sus representaciones sensibles, prescindiendo de lo que hay en ellas de múltiple, de particular, de mudable y contingente, reteniendo tan sólo lo que tienen de unidad, de común, de estable y necesario (sus esencias abstractas). Esto se logra, en el orden lógico del conocimiento, en virtud de la capacidad abstractiva de que está dotado el entendimiento humano.

Sin embargo, el conocimiento sensible es la base necesaria y la fuente primaria de todo nuestro conocimiento intelectivo, de suerte que el sujeto cognoscente debe mantenerse siempre en contacto con los seres concretos por medio de los sentidos. Por esto, el procedimiento abstractivo no falsea el conocimiento de las cosas [58]. Solamente prescinde de su particularidad y mu-

[57] *S. Th.* I q.79 a.4.

[58] «Neque tamen oportet quod, si scientiae sunt de universalibus, universalia sint extra animam per se subsistentia, sicut Plato posuit. Quamvis enim ad veritatem cognitionis necesse sit ut cognitio rei respondeat, non

tabilidad, fijándose en lo que tienen de esencial, de fijo, común y universal. Es un procedimiento espontáneo, que todos utilizamos en la vida práctica y que se refleja en nuestro lenguaje. Hablamos con palabras, que son verdaderos signos universales: *la* mesa, *el* libro, *el* papel, *el* tintero, *el* hombre, *el* automóvil. El médico estudia *el* hígado, *el* cerebro. El químico estudia las propiedades *del* oxígeno, *del* agua, etc. Esos conceptos universales no existen separadamente en la realidad, como quería Platón, sino que es necesario elaborarlos por medio de la función abstractiva propia de nuestra inteligencia. Esta, y no otra, es la labor que realiza el entendimiento agente. «Inducitur autem Aristoteles ad ponendum intellectum agentem, ad excludendam opinionem Platonis, qui posuit quidditates rerum sensibilium esse a materia separatas, et intelligibiles actu; unde non erat ei necessarium ponere intellectum agentem. Sed quia Aristoteles ponit, quod quidditates rerum sensibilium sunt in materia et non intelligibiles actu, oportuit quod poneret aliquem intellectum qui abstraheret a materia et sic faceret eas intelligibiles actu» [59].

3) Función del entendimiento agente. La función propia del entendimiento agente consiste en hacer inteligibles en acto los objetos que en sí mismos son inteligibles en potencia. «Et per hunc modum, ea quae sunt intelligibilia in potentia facit intelligibilia in actu. Sic enim ut lumen facit colores in actu, non quod ipsum habeat in se determinationem omnium colorum» [60]. Esta facultad debe ser propia del sujeto, pues no sería perfecto si le faltara una capacidad tan necesaria y fundamental para su actividad intelectiva. «Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus, et haec est necessitas ponendi intellectum agentem» [61].

El entendimiento agente ejerce su acción directamente sobre los fantasmas que le suministra la imaginación. Pero, cuando ese material llega a los umbrales del entendimiento, ha sufrido ya una profunda labor transformadora, depuradora o desmaterializadora, que se inicia en la misma percepción sensible. Los sentidos externos realizan la primera captación del

tamen oportet quod idem sit modus cognitionis et rei; quae enim coniuncta sunt in re, interdum divisim cognoscuntur; simul enim una res est et alba et dulcis; visus tamen cognoscit solam albedinem, gustus solam dulcedinem. Sic etiam et intellectus intelligit lineam in materia sensibili existentem absque materia sensibili, licet etiam cum materia sensibili intelligere posset» (*C. G.* II 75).

[59] III *De anima* lect.5 n.731.

[60] III *De anima* lect.10 n.739. Cf. n.734.

[61] *S. Th.* I q.79 a.3.

objeto del entendimiento. De ellos pasan las representaciones sensibles a los sentidos internos, entre los cuales el más importante es la imaginación. Las especies o «fantasmas» de la imaginación son todavía particulares, pero tienen ya un cierto grado de generalidad, que los hace aptos para servir como de puente entre el conocimiento puramente sensitivo y el intelectivo. Mas, para alcanzar el grado de inmaterialidad y universalidad propio del conocimiento intelectivo, es necesario someter todavía esas representaciones a la acción abstractiva de otra potencia de orden intelectual, la cual debe actuar sobre el material que le ofrecen los fantasmas imaginativos, depurándolos por completo de sus restos de materialidad y abstrayéndolos de todas sus condiciones individuantes y de su particularidad concreta. En los fantasmas se contiene la *esencia* de las cosas, pero para hacerla aparecer inteligiblemente hace falta la acción de una potencia superior a la imaginación. Las representaciones imaginativas son inteligibles en potencia, pero no en acto, y no son todavía aptas para informar una potencia espiritual como es el entendimiento posible.

El entendimiento agente es una potencia espiritual activa, que está siempre en acto respecto de los inteligibles en potencia. Su acción termina con la producción de la especie (impresa), apta para informar a su vez el entendimiento pasivo. «Est igitur in anima virtus activa in phantasmata faciens ea intelligibilia actu, et haec potentia animae vocatur intellectus agens» [62]. «Comparatur igitur ut actus respectu intelligibilium, in quantum est quaedam virtus immaterialis activa, potens alia similia sibi facere, scilicet immaterialia. Et per hunc modum ea quae sunt intelligibilia in potentia facit intelligibilia in actu» [63].

4) Iluminación y abstracción. La acción del entendimiento agente sobre los «fantasmas» o representaciones imaginativas no puede percibirse directamente ni, por lo tanto, expresarse de una manera propia. Es una operación de nuestra mente, que cada uno experimenta en sus resultados (conceptos universales), pero cuya esencia permanece envuelta en un fondo misterioso. Es una operación que se realiza en lo más íntimo de nuestra alma y que solamente puede expresarse por medio de metáforas o analogías. Aristóteles y Santo Tomás emplean dos comparaciones: la iluminación y la abstracción.

a) *La iluminación.* Aristóteles compara el acto del entendimiento agente con la luz. Así como ésta pone en acto en

[62] *C. G.* II 77; *S. Th.* I q.79 a.3 y 4 ad 4.
[63] III *De anima* lect.10 n.739. Cf. n.730-737.

el objeto los colores que antes estaban en potencia, así también el entendimiento hace aparecer en los fantasmas de la imaginación las esencias inteligibles que estaban en ellos en potencia. «Unde oportet quod superveniat actio intellectus agentis, cuius illustratione phantasmata fiant intelligibilia actu, sicut illustratione lucis corporalis colores fiunt visibiles in actu» [64]. Esta luz natural tiene un alcance limitado al orden de las cosas sensibles. Para conocer las sobrenaturales hace falta otra luz superior, el «lumen gloriae», el cual refuerza la potencia intelectiva, elevándola a un orden infinitamente superior [65].

El mismo Santo Tomás hace resaltar el sentido metafórico de esa expresión [66]. Pero, aunque deficiente, como toda metáfora, la imagen de la luz pone de relieve varios puntos muy importantes. Uno es la potencialidad inteligible de los objetos sensibles y de los fantasmas de la imaginación y la necesidad de una intervención activa de otra potencia superior, cuya misión es ponerlos en acto. Y otro, que la acción del entendimiento sobre el fantasma no lo altera ni transforma físicamente, sino sólo en el orden intencional. El fantasma en sí mismo permanece inalterado, y sigue siendo concreto y sensible. Pero la acción «iluminadora» del entendimiento agente hace aparecer en él la *esencia* universal, que es el objeto propio del conocimiento intelectivo [67].

b) *Abstracción.* Es otra expresión metafórica, que significa lo mismo que la anterior, y que tampoco debe tomarse en un sentido demasiado físico ni material. Quiere decir que el entendimiento agente despoja el fantasma imaginativo de su materialidad y particularidad, elevándolo al orden espiritual e inteligible y haciéndolo apto para informar al entendimiento posible. «Dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus, non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum», sino consiste en «reddere habilia phantasmata ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur» [68].

[64] *De ver.* q.10 a.8; q.11 a.1.

[65] *De ver.* q.8 a.3.

[66] Cf. *S. Th.* I q.79 a.4c; I q.79 a.3 ad 2; *Q. d. de anima* a.4 ad 4.

[67] Según el cardenal Cayetano, es una acción «qua splendet et relucet in phantasmate non totum quod est in eo, sed quidditas seu natura tantum» (*In I Partem* q.79 a.3 n.9). J. MARECHAL, *Le point de départ de la Métaphysique* (Lovaina 1926) t.5 p.131; L. NOËL, *Le réalisme immédiat* (Lovaina 1938) p.218 y 231; F.-X. MAQUART, *Elementa philosophiae* t.2 p.375. L. VALVERDE, *De modis abstractionis iuxta D. Thomam:* Divus Thomas (Piaz.) 84 (1963) 35-65; 189-218.

[68] *S. Th.* I q.85 a.1 ad 3 y ad 4.

La abstracción propia del entendimiento agente es la llamada *total*, que consiste en sacar de un *todo* concreto (esta materia y esta forma particulares) otro *todo* abstracto (materia y forma *en común)*. Prescinde de todo lo que es sensible, material y particular, dejando tan sólo la *esencia* inteligible común. La especie inteligible representa *todo* el objeto, no de un modo sensible, sino inteligible. Pero no es una representación confusa, sino clara, aunque no en particular, sino en universal. No representa *este* hombre ni *esta* mesa, sino *el* hombre, *la* mesa [69].

La labor que corresponde al entendimiento agente no es cognoscitiva. Se reduce a preparar el fantasma para hacer aparecer en él la especie inteligible que debe informar al entendimiento posible, que es el que conoce: «cognoscere id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia» [70].

De suerte que las expresiones «iluminar los fantasmas», «abstraer la especie inteligible» significan una misma cosa. Así, los escolásticos hablan de «iluminación abstractiva». Tanto una como otra tratan de expresar, en cuanto se puede, la operación íntima y misteriosa por la cual el entendimiento eleva los fantasmas imaginativos—no en sí mismos, sino objetivamente—al orden espiritual, haciendo aparecer en ellos la esencia abstracta y universal, que es lo que conocerá el entendimiento posible [71]. Pero tanto una como otra son deficientes, en cuanto que no ponen de relieve la función activa que desempeña la especie en el acto de la intelección. La intelección se produce en el entendimiento pasivo, como un resultado de la acción conjunta del entendimiento agente, como causa principal, y del fantasma, como causa instrumental. En ella «se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium; intellectus vero agens ut agens principale et primum» [72]. El fantasma viene a ser como la materia de la cual se abstrae la espe-

[69] «Natura vel essentia dicitur id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non solum significat formam, sed etiam materiam, ut dicitur in VI *Metaphys.* Relinquitur ergo quod in rebus compositis ex materia et forma, essentia vel natura non sit sola forma, sed compositum ex materia et forma» *(Quodl.* 2 a.2). «Et quia singularia includunt in sui ratione materiam signatam, *universalia vero materiam communem,* ut dicitur in VII *Metaphys.*, ideo praedicta abstractio non dicitur formae a materia absolute, sed universalis a particulari» *(In Boet. de Trin.* V 2). «Patet ergo quod essentia comprehendit materiam et formam» *(De ente et ess.* c.2 n.3). P. Rousselot, *L'Intellectualisme de S. Thomas d'Aquin* (1936) p.92.

[70] *S. Th.* I q.85 a.1.

[71] *S. Th.* I q.79 a.5 ad 2; I q.85 a.1 ad 1.3 y 4; q.76 a.2; III *De anima* lect.8 n.716.

[72] *De ver.* q.10 a.6 ad 7; *Q. d. de anima* a.5c; *Comp. Theol.* c.88 y 103.

cie inteligible, la cual es ya algo puramente espiritual. Y la acción del entendimiento agente no es formal, sino eficiente, con dos fases: 1.ª, intervención activa sobre el fantasma imaginativo, por medio de la «iluminación» o de la «abstracción», haciendo aparecer en él la especie inteligible; y 2.ª, intervención activa sobre el entendimiento posible, imprimiendo en él la especie inteligible (impresa), determinando con ello el acto de la intelección [73].

5) La especie inteligible, o el conocimiento por semejanza. El término de la acción del entendimiento agente sobre los fantasmas de la imaginación es la *especie* (impresa), que es una representación de las cosas, no en particular, sino en universal. «Repraesentatio eorum quorum sunt phantasmata, sed solum quantum ad naturam speciei» [74]. No es el fantasma en sí mismo, ni despojado de su materialidad física, ni siquiera una imagen que la iluminación del entendimiento agente haga aparecer en el fantasma, sino algo que determina la acción dinámica del entendimiento posible para conocer tal o cual objeto representado en el fantasma imaginativo [75].

La «especie», materialmente considerada, es una cualidad, y formalmente es una semejanza del objeto. Pero no es el objeto *quod* del entendimiento—el cual es el mismo objeto real, extramental, aunque conocido no en concreto, sino en abstracto—, sino el medio *quo* el entendimiento ve el objeto. No es «id quod cognoscitur, sed id in quo cognoscitur» [76]. Pero el acto del entendimiento no se detiene en la es-

[73] «Colores habent eumdem modum existendi, prout sunt in materia corporali individuali, sicut in potentia visiva: et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata non habent eumdem modum existendi quem habet intellectus... et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili, ex conversione intellectus agentis supra phantasmata: quae quidem (la semejanza) est repraesentativa eorum, quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus, non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum» (*S. Th.* I q.85 a.1 ad 3). *Q. d. de anima* a.2 ad 12; a.3 ad 18; *C. G.* II 77. *De ver.* q.16 a.1 ad 13; *Comp. Theol.* c.88 y 103.

[74] *S. Th.* I q.85 a.1 ad 3.

[75] «Frutto dell'azione astrattrice dell'intelletto agente, in cooperazione col fantasma, è la determinazione prodotta nell'intelletto possibile per conoscere un determinato oggetto secondo un determinato aspetto. Questa determinazione è chiamata da S. Tommaso specie intelligibile» (C. Giacon, *Guglielmo di Occam* [Milano 1941] t.1 p.145).

[76] *S. Th.* I q.85 a.2; *De ver.* q.2 a.6; q.4 a.2; q.10 a.4; *De pot.* q.7 a.5; *C. G.* IV 11.

pecie inteligible como tal. Esta no es más que una representación, una semejanza vicaria del objeto. Y al objeto en sí mismo es adonde tiende el acto intelectivo, de suerte que lo que el entendimiento conoce primeramente no es la especie, sino el objeto. «Connaturale est homini ut species intelligibiles in phantasmatibus videat... sed tamen intellectualis cognitio non consistit in ipsis phantasmatibus; sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis» [77]. «Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur» [78].

Santo Tomás recoge la vigorosa expresión aristotélica de que el alma es, en cierto sentido, todas las cosas [79]. No hay que entender esa unión en el sentido que le daban los antiguos filósofos griegos, que sostenían que lo semejante es conocido por lo semejante [80]. «Sicut Empedocles posuit quod terra, terra cognoscitur, ignis igne, et sic de aliis» [81]. Los presocráticos pensaban que los órganos cognoscitivos estaban compuestos de una mezcla de todos los elementos, agua, aire, tierra y fuego, y así podían conocer los elementos y los compuestos resultantes de su mezcla.

Aristóteles sustituyó este concepto materialista por la *semejanza*, aplicando su teoría del acto y la potencia. Los órganos cognoscitivos, y el alma, que por ellos conoce, están destituidos de toda clase de formas, y esto los capacita para poder conocerlas todas. La pupila del ojo carece de color, y por esto puede percibir todos los colores. Asimismo, la inteligencia humana es una «tabla rasa», que no tiene en sí en acto ningún inteligible, sino que está en potencia para conocer todas las cosas. Este carácter potencial del entendimiento humano es precisamente lo que lo hace apto para poder recibir en sí innumerables formas de todas las cosas. Pero no las formas ni las esencias tal como son entitativamente en sí mismas, sino tan sólo sus semejanzas, representaciones, o especies inteligibles, abstraídas por la labor del entendimiento agente. Una cosa es la forma sustancial, que informa la materia, constituyendo con ella los seres corpóreos, y otra la intencional (especie), tal como se recibe en el entendimiento. «Receptum est in recipiente per modum recipientis». «Cognitum est in co-

[77] *S. Th.* II-II q.180 a.5 ad 2.

[78] *S. Th.* I q.85 a.2; *C. G.* I 53; *De ente et ess.* c.5 n.1.

[79] Ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα (*De an.* III c.8: 431b21). Cf. *De an.* III c.2: 425b25; c.4: 430a2; c.5: 430a13.

[80] Γνωρίζειν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον (*De an.* III: 409b26).

[81] II *De anima* lect.10 n.351; C. Fabro, C. P. S., *Percezione e Pensiero* (Milano 1941) p.8-9.

gnoscente ad modum cognoscentis». «Non est idem modus quo formae recipiuntur in intellectu possibili et in materia»[82].

Entre el entendimiento y las formas o especies inteligibles se realiza una unión estrechísima, de suerte que puede decirse que el entendimiento se hace y es el objeto conocido. Pero con una diferencia. La materia recibe la forma como *suya*, mientras que el entendimiento recibe las formas como *de otros* («aliorum ut aliorum»). De la materia y la forma resulta un *tertium quid*, que es la sustancia corpórea. De la unión del entendimiento y las especies inteligibles no resulta un *tertium quid*, sino que el mismo sujeto se hace y es, intencionalmente, el objeto conocido[83].

En cuanto a la «especie» en sí misma, es muy importante no olvidar que esa idea universal representa la *esencia* de la cosa, no en particular, sino en abstracto. No la forma sola, separadamente de la materia, sino el *todo* esencial, en universal. Y ese *todo* es lo que se expresa en la definición, que corresponde a la esencia de una cosa *(quid est)*. «In definitione autem hominis ponitur materia non signata; non enim in definitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute, quae sunt materia hominis non signata»[84].

7. **Entendimiento posible.** Además del entendimiento agente, cuya función termina en el momento que queda abstraída la especie inteligible, el alma humana posee otra potencia intelectiva, que es la propiamente cognoscitiva. «Necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis, fuit propter hoc, quod nos invenimur quandoque intelligentes in potentia, et non in actu: unde oportet esse quamdam virtutem, quae sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere, sed reducitur in actum eorum quando fit sciens, et ulterius quando fit considerans. Et haec virtus vocatur intellectus possibilis»[85]. Pero no hay que entender de manera absoluta esta pasividad del entendimiento posible. Ciertamente que está en potencia respecto de los inteligibles, y que no podría pasar al acto por sí mismo, sin la intervención del agente, que abstrae y le suministra el material intelectivo. Pero, una vez en posesión de

[82] *De ver.* q.2 a.2.

[83] *S. Th.* I q.14 a.2; H. D. GARDEIL, *Initiation à la philosophie de S.Thomas d'Aquin.* III *Psychologie* (París 1953) p.78-79.

[84] *De ente et ess.* c.2 n.6.

[85] *S. Th.* I q.54 a.4. «Intellectus humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum» *(S. Th.* I q.79 a.2). *C. G.* II 59; *Q. d. de anima* a.4 y 5. *(De unit. intell.* c.4 n.87: ed. KEELER, [1936] p.54-55).

las especies universales (impresas), el entendimiento posible tiene una actividad propia e importantísima, pues es la propiamente cognoscitiva, y que se desarrolla en dos fases fundamentales: *simple aprehensión* y *juicio*, pues el *raciocinio* no es más que una prolongación de la segunda [86]. A esta actividad se debe la distinción y ordenación de los conceptos y el desarrollo científico del conocimiento intelectivo [87].

El acto de la intelección. Una afirmación fundamental de la noética tomista es la absoluta pasividad de la potencia cognoscitiva frente a su objeto. La potencia cognoscitiva no tiene en sí misma ninguna forma propia determinante. Pero esta especie de vacío—llamémoslo así—es precisamente lo que la hace apta para poder recibir—intencionalmente—toda clase de formas, sin que nunca acabe de colmarse o saturarse su potencialidad [88].

Las especies (impresas) elaboradas por la acción del entendimiento agente hacen las veces de *formas* que actúan sobre la potencialidad del posible. Sin embargo, esas especies, cuya entidad consiste en ser accidentes de cualidad, no es aquello *quod cognoscitur*, sino un *medio (quo)* por el cual el entendimiento llega al conocimiento de sus objetos [89]. El entendimiento no puede conocer directamente los objetos materiales y concretos tal como se hallan en la realidad, por la desproporción ontológica entre un objeto material y una potencia espiritual. Pero el acto del conocimiento no termina en la simple información del entendimiento posible por la especie representativa del objeto, sino que, a través de ella, llega al conocimiento del objeto como es en sí mismo, aunque no en su par-

[86] «Cum in re duo sint, *quidditas rei* et *esse* eius, his duobus respondet duplex operatio intellectus. Una quae dicitur a philosophis formatio, quae apprehendit quidditates rerum... alia autem comprehendit esse rei, componendo affirmationem quia etiam esse rei ex materia et forma compositae, a qua cognitionem accipit, consistit in quadam compositione formae ad materiam, vel accidentis ad subiectum» (I *Sent.* d.38 q.1 a.3c; *In Boet. de Trin.* q.5 a.3c). P. WILPERT, *Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin.* Beiträge, XXX 3 (Münster i. W. 1931) p.114ss; HUFNAGEL, A., *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin:* Veroffentlichungen des kath. Instituts für Philos. Albertus Magnus Akad.-zu Köln. B. II 5-6 (Münster 1932) p.59ss.

[87] «Aristoteles autem per aliam viam processit. Primo enim, multipliciter ostendit, in sensibilibus esse aliquid stabile. Secundo, quod iudicium sensus verum est de sensibilibus propriis, sed decipitur circa sensibilia communia, magis autem circa sensibilia per accidens. Tertio, quod supra sensum est virtus intellectiva, quae iudicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extra existentia, sed per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia» *(De spir. creat.* a.10 ad 8: ed. L. W. KEELER [Roma 1938] p.133).

[88] *S. Th.* I q.79 a.2.

[89] *S. Th.* I q.85 a.2.

ticularidad concreta ni en lo que tiene de accidental, sino en lo que tiene de esencial y permanente.

Ciertamente que el modo de realizarse el proceso intelectivo es oscuro. Se trata de una acción vital del conjunto humano, cuya última razón hemos de buscarla en la unión sustancial de alma y cuerpo, en la cual se compenetran íntimamente la materia y el espíritu [90]. Es una acción que se realiza en las fronteras del cuerpo y del alma, en la cual late el misterio del tránsito de lo material a lo espiritual.

Pero es de notar la íntima compenetración que Santo Tomás establece entre el conocimiento sensitivo y el intelectivo. La luz del entendimiento agente, que es una participación de la divina, siempre está en acto. Pero por sí sola no basta para poner en acto al entendimiento posible, porque necesita recaer sobre objetos determinados, que tiene que recibir del exterior, a través de los sentidos y de los fantasmas de la imaginación. Sin éstos, la actividad intelectiva sería nula. «Licet in anima nostra sit intellectus agens et possibilis, tamen requiritur aliquid extrinsecum, ad hoc quod intelligere possimus. Et primo quidem requiritur phantasmata a sensibilibus accepta, per quae repraesententur intellectui rerum determinatarum similitudines; nam intellectus agens non est talis actus in quo omnium rerum species determinate accipi possunt ad cognoscendum» [91].

De este modo se completa el conocimiento integral del objeto. A las potencias sensitivas inferiores—sentidos, imaginación—les corresponde conocerlo en su particularidad, mo-

[90] «Homo cognoscit singularia per imaginationem et sensum, et ideo potest applicare universalem cognitionem, quae est in intellectu, ad particulare: non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque» (*De ver.* q.2 a.6 ad 3). «Vel dicendum quod per se agere convenit per se existenti... Potest igitur dici quod anima intelligit, sicut oculus videt; sed magis proprie dicitur quod homo intelligit per animam» (*S. Th.* I q.75 a.2 ad 2).

[91] *Q. d. de anima* a.2 ad 6. «Si intellectus agens compararetur ad intellectum possibilem ut obiectum agens ad potentiam, sicut visibile in actu ad visum, sequeretur quod statim omnia intelligeremus, cum intellectus agens sit quod est omnia facere. Nunc autem non se habet ut obiectum, sed ut faciens obiecta in actu: ad quod sequitur, praeter praesentiam intellectus agentis, praesentia phantasmatum» (*S. Th.* I q.79 a.4 ad 3). «Si enim intellectus agens haberet in se determinationem omnium intelligibilium, non indigeret intellectus possibilis phantasmatibus, sed per solum intellectum agentem reduceretur in actum omnium intelligibilium, et sic non compararetur ad intelligibilia ut faciens ad factum, ut Philosophus dicit, sed ut existens ipsa intelligibilia. Comparatur igitur ut actus respectu intelligibilium, in quantum est quaedam virtus immaterialis activa, potens alia similia sibi facere, scilicet immaterialia» (*In III De anima* lect.10 n.739).

vilidad, y en sus manifestaciones accidentales. Pero al entendimiento le compete penetrar más adentro, descubriendo su *esencia* y lo que tiene de permanente por debajo de sus accidentes, de su movilidad y contingencia.

Por esto el conocimiento intelectivo no consiste en una simple duplicación del sensitivo. Ambos conocen un mismo objeto, pero de distinta manera. Son dos etapas complementarias de penetración en el conocimiento de una misma cosa. El conocimiento sensitivo lo tienen los animales, lo mismo que el hombre. Pero, mientras que aquéllos no rebasan el nivel de lo accidental, lo superficial y lo sensible, el hombre, mediante el entendimiento, completa el conocimiento de un mismo objeto, penetrando en lo que tiene de esencial y universal.

Tampoco es exacta la contraposición que harán los nominalistas entre ambos conocimientos como si el sensible fuera claro y el inteligible confuso. El conocimiento intelectivo es perfectamente claro, y las ideas universales (*la* mesa, *la* piedra, *el* árbol) son tanto y más claras como pueden serlo las sensaciones. El modo intelectivo de conocer hace posible la ciencia, la cual no puede darse en un tipo de conocimiento puramente sensitivo.

La teoría tomista de la intelección constituye una síntesis, que no es ni plenamente agustiniana ni plenamente aristotélica. De la tradición agustiniana toma la doctrina de la iluminación divina, y del aristotelismo su nomenclatura, hablando de acto y potencia, de entendimiento agente y posible, de fantasmas y especies inteligibles. Del aristotelismo toma también el principio de que «nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu», con lo cual subraya que todo nuestro conocimiento intelectivo tiene su punto de partida y su fuente en la experiencia sensible. Pero Santo Tomás no se atiene rigurosamente ni al agustinismo ni al aristotelismo. Aprovecha lo que cada uno de ellos tiene de verdad, prescindiendo de sus deficiencias. Suple con el primero las indeterminaciones del segundo, y templa con el segundo el carácter excesivamente abstracto del primero. Pero al mismo tiempo somete a los dos a una profunda transformación [92].

1) Del agustinismo toma el principio de la *iluminación*. Dios es la fuente de todo ser y de toda luz intelectual. Si puede hablarse de un entendimiento agente separado «dator forma-

[92] E. Gilson, *Le thomisme:* Etudes de philos. médiévale, 1 (París 1927, 3.ª ed.); Id., *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin:* AHDLMA I (1926-1927) p.5-127.

rum», éste no puede ser otro que Dios, que es el primer entendimiento, de donde todos los demás participan la luz inteligible. «Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis» [93].

Pero cada hombre tiene su entendimiento propio, cuya luz intelectual es una participación de la luz eterna de Dios. Y es necesario que ambas cosas concurran al acto de entender propio de la naturaleza humana. Por una parte, la luz intelectual, anterior y superior a todo el material suministrado por la experiencia sensible. Pero también, por otra, este mismo material, sin el cual la luz intelectual quedaría inactiva e indeterminada. Así, pues, Santo Tomás conserva el concepto agustiniano de la luz intelectual derivada de Dios, como base primaria del conocimiento; pero se va apartando cada vez más de todo lo que pudiera significar una iluminación directa, sustituyéndola por la labor abstractiva que la potencia intelectiva humana tiene que realizar sobre los fantasmas procedentes del conocimiento sensible.

Santo Tomás admite «razones eternas» preexistentes desde toda la eternidad en el Verbo divino [94]. De allí fluyeron de dos maneras: una, como especies intelectuales en el entendimiento angélico, y otra, como naturalezas con su propia existencia. Pero no como especies inteligibles para informar el entendimiento humano, sino que éste debe abstraerlas de las cosas creadas tal como existen en la realidad.

Hay dos maneras de conocer: una, por las formas mismas que son causa de las cosas, las cuales son las «razones eternas» existentes en Dios; y otra, por las formas abstraídas de las cosas sensibles, en las cuales se encuentran realizadas. El primer modo, por formas infusas, es propio de los ángeles; pero el segundo es el que corresponde a los entendimientos humanos. «Cum omnis cognitio sit per formas, quibus cognoscens rebus cognitis assimilatur, duplex erit cognoscendi modus: unus per formas a rebus acceptas; alius per formas quae sunt causae rerum, vel a causis rerum acceptas... id est rationum idealium in Deo existentium» [95]. «Sicut Augustinus dicit (*Super Gen. ad litt.* c.8), ea quae in Verbo Dei ab aeterno praeexstiterunt, dupliciter ab eo fluxerunt: uno modo in intellectum angelicum; alio modo ut subsisterent in propriis naturis» [96].

Santo Tomás precisará cada vez más que de Dios procede

[93] *De ver.* q.11 a.1.
[94] *S. Th.* I q.84 a.1-5; q.87 a.1; *De ver.* q.18 a.1.
[95] IV *Sent.* d.50 q.1 a.3.
[96] *S. Th.* I q.56 a.2.

la luz inteligible, pero no los inteligibles directamente recibidos sobre el entendimiento humano. «Non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participentur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia» [97]. Con lo cual tenemos que en el proceso de la intelección humana concurren dos elementos: uno intrínseco, que es la luz inteligible del entendimiento agente, participada de la luz intelectiva derivada de Dios. Y otro extrínseco, pero también indispensable, que es el material suministrado por el conocimiento sensitivo [98].

Los «agustinianos» insistían en el carácter de nuestro entendimiento como *inteligencia*, equiparándolo al de los ángeles, aunque en un grado inferior. Santo Tomás se va desprendiendo poco a poco de este concepto, hasta darle su sentido de entendimiento *racional*, conforme a la naturaleza del hombre, específicamente distinta de la de los ángeles. La intuición queda reducida a la percepción inmediata de los primeros principios, y la distinción entre *entendimiento* y *razón*, a dos modos de conocer de una misma potencia intelectiva. «Intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi; quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenitur ad cognoscendum illud quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale» [99].

La naturaleza del entendimiento humano no es intuitiva, sino racional, discursiva, sujeta al movimiento. Su objeto propio no son las sustancias separadas, sino las cosas materiales y sensibles, que son inteligibles en potencia. Por lo tanto, en nuestro proceso intelectivo deben entrar, por una parte, la luz intelectual, recibida y participada de Dios, pero al mismo tiempo los datos de la experiencia, que nos ponen en contacto con el mundo sensible. «Quia praeter lumen intellectuale in

[97] *De spir. creat.* a.10 ad 8: ed. KEELER, p.133.

[98] «Et ideo prae omnibus praedictis positionibus rationabilior videtur sententia Philosophi, qui ponit scientiam mentis nostrae partim ab intrinseco esse, partim ab extrinseco; non solum a rebus a materia separatis, sed etiam ab ipsis sensibilibus. Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles quae sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine. Uno modo ut actus ad potentiam: inquantum scilicet, res quae sunt extra animam sunt intelligibiles in potentia. Ipsa vero mens est intelligibilis in actu; et secundum hoc ponitur in ea intellectus agens, qui faciat intelligibilia actu. Alio modo ut potentia ad actum... et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cuius est recipere formas a sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis. Quod quidem lumen intellectus agentis in anima rationali procedit, sicut a prima origine, a substantiis separatis, praecipue a Deo» (*De ver.* q.10 a.6).

[99] *S. Th.* I q.59 a.1; q.79 a.8.

nobis exigitur species intelligibilis a rebus accepta ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus»[100].

Entre el modo de conocer de los ángeles y el del hombre existe una diferencia esencial. Los primeros conocen por intuición; el segundo, por raciocinio. «Ratiocinatur homo discurrendo et inquirendo lumine intellectuali per continuum et tempus obumbrato, ex hoc quod cognitionem a sensu et imagine accipit: quia, secundum Isaac, in libro *De definitionibus*, ratio oritur in umbra intelligentiae; sed angelus lumen intellectuale purum participat et impermixtum; unde etiam sine inquisitione deiformiter intelligit, secundum Dionysium»[101]. «Ratio *discursum* quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit. Unde dicit Isaac, in libro *De definitionibus*, quod ratiocinatio est cursus causae in causatum»[102]. «Proprium rationis... est de uno in aliud discurrere»[103].

2) Pero al mismo tiempo modifica el concepto aristotélico del entendimiento agente, o al menos aclara la vaguedad de las frases con que Aristóteles lo describe en el III *De anima*. El entendimiento «separado» de Aristóteles queda desdoblado en dos: uno *separado*, subsistente, que es Dios, fuente del ser y de toda luz inteligible, de la cual participan todos los entendimientos. Y otro unido, facultad propia del alma y forma del cuerpo humano. Este entendimiento agente participa de la luz inteligible del entendimiento divino, pero a su vez tiene una función propia, que es la de elaborar los inteligibles que han de informar el entendimiento posible, también facultad del alma, y no corruptible, sino inmortal[104].

8. **Objeto del entendimiento humano.** El entendimiento está en potencia en el orden cognoscitivo. La potencia se especifica por el acto, y el acto por el objeto. Santo Tomás dice que el objeto propio, especificativo del entendimiento

[100] S. *Th.* I q.84 a.5. [101] II *Sent.* d.3 q.1 a.2.

[102] *De ver.* q.15 a.1.

[103] *In Boet. de Trin.* q.6 a.1; II *Sent.* d.3 q.1 a.6; III d.35 q.2 a.2.

[104] «Oportet igitur supra animam esse aliquem intellectum semper in actu existentem, et totaliter perfectum in intelligentia veritatis... Non autem potest dici quod iste intellectus superior faciat intelligibilia actu in nobis immediate, absque aliqua virtute quam ab eo anima nostra participet... Unde oportet quod praeter virtutem universalem intellectus superioris, participetur in ipsa aliqua virtus quasi particularis ad hunc effectum determinatum, ut scilicet fiant intelligibilia actu» (*De spir. creat.* a.10: ed. KEELER, p.124-128).

humano en cuanto tal, es la esencia de las cosas corpóreas, pero no en singular, sino en universal, es decir, abstracta. «Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae est quidditas rei materialis quae est nostri intellectus obiectum» [105]. Es el objeto que corresponde a la naturaleza del hombre, el cual ocupa en la escala de los seres un lugar intermedio entre los vivientes sensitivos (animales) y las inteligencias separadas (ángeles) [106].

a) La inteligencia divina tiene por objeto su mismo ser subsistente («cognoscere ipsum esse subsistens est connaturale soli intellectui divino»). *b)* Las inteligencias angélicas tienen por objeto las formas subsistentes, sin materia. *c)* Los sentidos tienen por objeto la forma concreta, tal como existe en la materia corpórea. *d)* En cambio, la inteligencia humana tiene por objeto la forma existente en la materia corpórea, pero no como en ella existe en singular, sino en universal («forma in materia quidem corporali existens, non tamen prout est in tali materia») [107].

1) *Objeto propio.* El objeto propio del entendimiento humano resulta de la naturaleza, tanto del mismo hombre, compuesto de alma y cuerpo, como de la de los seres del mundo sensible, entre los cuales está destinado a vivir. El hombre es un *todo* compuesto de cuerpo y alma racional. Al entendimiento humano no le corresponde la percepción directa de las sustancias separadas (Dios, ángeles), sino la de las cosas corpóreas del mundo sensible. Pero no puede percibirlas directamente en cuanto corpóreas y singulares. Por esto debe abstraer lo que en ellas hay de esencial, de permanente e inmutable, lo que responde a las «razones eternas» existentes en el entendimiento divino, a cuya semejanza han sido creadas. Por esto el objeto del entendimiento humano son las cosas corpóreas, pero no tal como las perciben los sentidos en su movilidad y par-

105 *S. Th.* I q.88 a.3; q.84 a.7-8; q.85 a.1.5.6.8; II *De anima* c.6.

106 «Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis. Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. Et ideo obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia corporali existit... Quaedam autem virtus cognoscitiva est quae neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiae coniuncta, sicut intellectus angelicus. Et ideo huius virtutis cognoscitivae obiectum est forma sine materia subsistens... Intellectus autem humanus medio modo se habet: non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis... Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia» (*S. Th.* I q.85 a.1c).

107 *S. Th.* I q.12 a.4; q.85 a.8; III *De anima* lect.8 n.717.

ticularidad, sino despojadas de sus condiciones concretas y considerando en ellas solamente sus esencias abstractas.

De esta manera se borra todo el antagonismo entre el conocimiento sensitivo y el intelectivo. Son dos modos complementarios por los cuales el *todo*, que es el hombre, conoce también *totalmente* su objeto propio, que son los seres del mundo sensible. Lo sensible se completa por lo inteligible, y se llega al conocimiento integral del objeto, que no se percibe solamente ni por los sentidos ni por la inteligencia, sino por la labor combinada o complementaria de ambos a la vez. «Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas naturae in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione huius naturae est, quod in aliquo individuo existat... Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem» [108].

2) *El conocimiento de la propia alma.* Pero, aunque el conocimiento humano—sensitivo e intelectivo—verse por su propia naturaleza sobre las realidades corpóreas del mundo sensible, no por esto le queda vedado el acceso a otras realidades de orden superior. El entendimiento humano puede extender su conocimiento más allá de su objeto propio, pero siempre basándose en su conocimiento sensible y experimental. Para ello tiene que emplear procedimientos indirectos, por medio del raciocinio y la analogía, elevándose a otras realidades que no son directamente perceptibles por los sentidos ni por las vías normales de su propio conocimiento.

En primer lugar puede conocer su propia alma. Pero no directamente, por intuición, sino por sus actos. «Unde mens

[108] *S. Th.* I q.84 a.7. «Ideo secundum opinionem Aristotelis alii dicunt, quod intellectus humanus est ultimus in ordine intelligibilium, sicut materia prima in ordine sensibilium: et sicut materia secundum suam essentiam considerata nullam formam habet, ita intellectus humanus in sui principio sicut tabula in qua nihil scriptum est, sed postmodum in eo scientia per sensus adquiritur virtute intellectus agentis. Sic igitur principium naturale humanae cognitionis est esse quidem in potentia ad omnia cognoscibilia, non habere autem a principio notitiam nisi eorum quae statim per lumen intellectus agentis cognoscuntur, sicut principia universalia» (*De ver.* q.18 a.7). «Maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad eius propriam operationem, quae est intelligere: quia secundum esse suum a corpore non dependet» (*S. Th.* I q.84 a.4). «Competit (animae) ut a corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem assequatur» (*S. Th.* I q.55 a.2).

nostra non potest seipsam intelligere, ita quod seipsam immediate apprehendat, sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem; sicut et natura materiae primae cognoscitur ex hoc ipso quod est talium formarum receptiva» [109].

3) *El conocimiento de Dios.* También puede el entendimiento humano llegar a conocer a Dios, pero no de manera directa e intuitiva. Dios, como acto puro, es absolutamente inteligible. Pero también por eso mismo es absolutamente desproporcionado a la capacidad de nuestro entendimiento, esencialmente finita y limitada [110]. Dios entra en el campo de nuestro conocimiento solamente como *causa del ser*, en cuanto que conocemos sus efectos y por ellos podemos elevarnos de alguna manera a su conocimiento, pero no directamente. «Tertium medium facit visionem mediatam; visus enim prius fertur in speculum sicut in visibile, quo mediante accipit speciem rei visae in specie vel speculo; similiter intellectus cognoscens causam in causato, fertur in ipsum causatum sicut in quoddam intelligibile, ex quo transit in cognitionem causae. Et quia essentia divina in statu viae in effectibus suis cognoscitur, non videmus eam immediate» [111].

4) *Conocimiento del singular.* Consecuencia de todo lo dicho es que el entendimiento humano no conoce directamente los singulares. Su objeto propio son las esencias abstractas de las cosas tal como aparecen en las especies inteligibles, es decir, en universal. Por lo tanto, sólo conoce directamente el universal, tal como aparece en la especie (impresa) que le suministra el entendimiento agente. No obstante, puede conocer también los singulares, pero no directamente, sino «per conversionem ad phantasmata». «Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: Socrates est homo» [112].

Pero esta carencia del conocimiento directo del singular no implica imperfección de nuestro entendimiento. El que conoce no es el entendimiento, sino *el hombre*. Y el hombre conoce perfectamente el singular por medio de los sentidos, que

[109] *De ver.* q.10 a.8; *C. G.* II 83; III 45-46.

[110] *S. Th.* I q.12 a.1.

[111] *Quodl.* 7 q.1 a.1. «Sunt tamen et aliqua per se intelligibilia in actu subsistentia in rerum natura, sicut sunt substantiae immateriales; sed tamen ad ea cognoscenda intellectus possibilis pertingere non potest, sed aliqualiter in eorum cognitionem devenit per ea quae abstrahit a rebus materialibus et sensibilibus» (*Q. d. de anima* a.4). Cf. *S. Th.* I q.12 a.2; q.88 a.2 ad 4; *De ver.* q.10 a.11 ad 4.

[112] *S. Th.* I q.86 a.1.

es lo que a éstos les compete; y en el singular, por medio del entendimiento, conoce el universal. De esta manera queda completo nuestro conocimiento de las cosas, sin necesidad de mezclar los objetos propios que corresponden a cada facultad cognoscitiva. Si el hombre fuera solamente entendimiento, y el entendimiento se hallara recluido en su pura interioridad sin contacto con el mundo exterior, tal como lo conciben Descartes y Kant, ciertamente que esta carencia de conocimiento sería una imperfección. Pero no es éste el pensamiento tomista. El que conoce es el hombre, tanto por los sentidos como por el entendimiento, y cada una de estas facultades le suministra el conocimiento y la información que le corresponde en su propio campo: los sentidos, en el de lo singular y sensible, y el entendimiento, en el de lo abstracto y universal. Ambas facultades trabajan en íntima compenetración, de suerte que el conocimiento intelectivo es imposible sin el sensitivo, y, a su vez, el conocimiento sensitivo es incompleto sin el intelectivo. Basta atenerse al hecho de conciencia de que *el hombre* que somos cada uno de nosotros conoce perfectamente, tanto lo singular como lo universal, en virtud de la acción combinada de los sentidos y del entendimiento. Así dice Santo Tomás que «cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram» [113]; pero no pertenece a la perfección del entendimiento en cuanto tal, porque no es éste el objeto que le corresponde. «Naturale desiderium rationalis creaturae est ad sciendum omnia illa quae pertinent ad perfectionem intellectus; et haec sunt species et genera rerum et rationes earum: quae in Deo videbit quilibet videns essentiam divinam. Cognoscere autem alia, singularia, et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati; nec ad hoc eius naturale desiderium tendit» [114].

Así, pues, el conocimiento intelectivo prescinde de muchas cosas que se conocen con conocimiento sensitivo, pero que el entendimiento no necesita ni puede conocer. Pero penetra mucho más adentro que los sentidos, llegando hasta la esencia misma de la cosa, adonde éstos no pueden llegar.

Los sentidos perciben tan sólo los *accidentes*—color, sabor, olor, figura, etc.—, pero la *esencia* de la cosa, y de esos mismos accidentes, cae fuera de su ámbito cognoscitivo. Por esto, ambos conocimientos, sensitivo e intelectivo, se compenetran y complementan, de suerte que el conocimiento completo de una cosa debe incluirlos a los dos. Cada facultad cognoscitiva

[113] *S. Th.* I q.14 a.11.
[114] *S. Th.* I q.12 a.8 ad 4.

tiene su propia finalidad, y del conjunto de las aportaciones de todas resulta el conocimiento integral del objeto. Así no es una imperfección del entendimiento no conocer el singular, tal como lo conocen los sentidos, y que el sujeto total—hombre—conoce por medio de éstos. Al entendimiento en cuanto tal solamente le compete, y ciertamente que no es poco, conocer la esencia en común, o en universal, en el individuo singular, o en la representación que le ofrecen los sentidos y la imaginación, y que ninguno de éstos puede llegar a conocer.

CAPITULO XVI

Santo Tomás: Moral

Como todos los grandes sistemas filosóficos, el tomismo culmina en una moral, o sea con la aplicación práctica de sus principios especulativos a la orientación de la conducta del hombre. La moral es una ciencia práctica, cuyo objeto es el estudio y la dirección de los actos humanos en orden a conseguir el último fin, o sea la perfección integral del hombre, en lo cual consiste su felicidad. Los actos humanos son particulares, y así, en cuanto ciencia práctica, la moral debe atender y descender a lo particular. «Omnis enim operativa scientia tanto perfectior est quanto magis particularia considerat, in quibus est actus» [1]. Pero en cuanto *ciencia*, debe remontarse también hasta los principios fijos y universales de orden especulativo, que son los fundamentos para deducir consecuencias de orden práctico. En esta determinación entran en juego todas las partes anteriores de la filosofía, sobre todo la teología y la psicología. En Santo Tomás hay una estrecha trabazón entre su concepto ontológico de la realidad y la aplicación de sus grandes principios a la orientación práctica de la vida humana. No se limita a un análisis subjetivo del hombre, de su esencia, sus facultades, sus aspiraciones y tendencias, sino que lo considera encuadrado en un amplio orden ontológico y social, dentro de un vasto tejido de relaciones, en primer lugar respecto de Dios, como primer principio y último fin de todas las cosas, y en segundo, de los demás seres que con él conviven en el mundo. Dios, Ser supremo, es la Causa primera y a la vez el Fin último de toda la creación. La moral tomista se condensa en dos palabras: de Dios y para Dios. El despliegue creador

[1] *S. Th.* I q.22 a.3 ad 1.

de los seres se realiza conforme a un doble ritmo de procesión y de retorno. El hombre es un ser creado, pero entre todos los seres del mundo tiene el privilegio de poder retornar a Dios, en el cual está su último fin, su perfección y su felicidad. Al trazar los rasgos generales del plan de su *Summa Theologiae*, Santo Tomás indica escuetamente: «Puesto que la intención principal de esta ciencia sagrada es hacernos conocer a Dios, y no sólo como es en sí mismo, sino también en cuanto que es el principio y el fin de las cosas, y especialmente de la criatura racional..., al tratar de exponer esta ciencia, en primer lugar trataremos de Dios; en segundo, del movimiento de la criatura racional hacia Dios; y en tercero, de Cristo, el cual, en cuanto hombre, es nuestro camino para tender a Dios» [2]. De esta manera, la moralidad de los actos humanos queda encuadrada dentro del proceso general ontológico de la creación y vinculada desde el primer momento a Dios, principio primero del ser y fin último de todas las cosas. Y así la esencia de la moral consistirá en un proceso de perfeccionamiento del hombre en conformidad con su naturaleza racional y libre, pero en función del fin que Dios le ha señalado, al cual debe tender, conquistándolo con el esfuerzo de sus actos sucesivos acumulados a lo largo de su vida.

El hombre puede considerarse de dos maneras: o bien en sí mismo, aisladamente, o bien dentro del conjunto de sus relaciones sociales con otros semejantes. De aquí resultan dos especies distintas de moral: la individual y la social o política.

Moral individual

El Sumo Bien. En Santo Tomás, la moral no es más que un caso particular del gobierno universal de Dios sobre la creación. Dios, creador de todo el ser, orienta y dirige todas las cosas a sus fines propios y a su perfección en conformidad con sus naturalezas. Dios mismo es el Fin último de todas las cosas, porque es su primera Causa y su primer Principio. Es el Fin universal de todos los seres, pero no es igualmente alcanzado por todos ellos. Los seres desprovistos de razón no son más que instrumentos pasivos en manos de Dios. No pueden conocerle ni amarle, y alcanzan su propio fin simplemente con desarrollar su potencialidad conforme a sus propias naturalezas [3]. Pero el hombre, dotado de razón y de voluntad libre,

[2] S. Th. I q.2 prólogo.

[3] C. G. III 1. «In exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in

no es solamente dirigido, sino que es capaz de dirigirse a sí mismo mediante sus acciones libres y deliberadas hacia la consecución de su último fin y de su felicidad. «Como dice Dionisio en el capítulo 4 de *Los Nombres divinos*, a la providencia divina no corresponde destruir la naturaleza de las cosas, sino conservarla. Así, pues, mueve todas las cosas conforme a su condición, de tal suerte que, por la moción divina de las causas necesarias, se siguen efectos necesarios; en cambio, de las causas contingentes se siguen efectos contingentes. Siendo así que la voluntad es un principio activo no determinado a una sola cosa, sino indiferente a muchas, Dios la mueve de tal manera, que no la determina necesariamente a un solo efecto, sino que su movimiento permanece contingente y no necesario, a no ser respecto a aquello hacia lo cual ella se mueve naturalmente» [4]. El hombre, criatura racional, puede conocer y amar a Dios, y a El tiende como a su último fin, porque la última perfección de un ser causado no puede estar sino allí donde está su primer principio: «In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quod est ei principium essendi; intantum enim unumquodque perfectum est, inquantum ad suum principium attingit» [5].

La voluntad del hombre tiende al bien *(voluntas nihil vult nisi sub ratione boni)*. Es la inclinación de cada cosa a su propio bien *(inclinatio rei ad suum bonum)*. El apetito es el principio activo en virtud del cual todo ser busca su perfección mediante la plena actuación de su potencialidad. A la diversidad de grados en el ser corresponden otras tantas clases de apetitos. Los seres físicos tienen un apetito *natural*, como la materia prima «apetece» todas las formas. Los cognoscitivos tienen un apetito *espontáneo (elicitus)*, del cual provienen las pasiones. Pero el hombre tiene un apetito *voluntario*, en virtud de su capacidad racional de percibir el bien universal, que al mismo tiempo permanece libre para elegir entre todos los bienes concretos que no son adecuados a su capacidad, así como respecto de los medios para conseguirlos.

Objetivamente, el Sumo Bien en sí mismo es Dios: «plenitudo omnium rerum optandarum» (San Agustín), «Bonum perfectum quod totaliter quietat appetitum» (Santo Tomás). Pero en moral se trata de determinar en concreto cuál es el bien propio del hombre y el que le corresponde en conformidad con las posibilidades de su naturaleza. Para ello adopta Santo

id a quo sicut a principio prodierunt» (*I Sent.* d.14 q.2 a.2). Cf. *De Veritate* q.5 a.1 ad 9.

[4] *S. Th.* I-II q.10 a.4.

[5] *S. Th.* I q.12 a.1.

Tomás el mismo procedimiento que Aristóteles en la *Etica a Nicómaco*, mediante el examen de las distintas clases de bienes, hasta llegar por exclusión a uno que reúna las condiciones y caracteres del Sumo Bien. Fuera del Bien infinito, que es Dios, todos los demás son bienes finitos, y todos ellos se reducen a bienes internos o externos, tanto del cuerpo como del alma. Los bienes externos del cuerpo son las riquezas naturales o artificiales; los bienes internos son su perfección física, la salud, la belleza, etc. Los bienes externos del alma son el honor, la gloria, la fama, el poder; los internos son su propia esencia espiritual o los que resultan de la perfección de alguna de sus potencias: de la voluntad (amor) o del entendimiento (ciencia). Un recorrido por todos esos bienes hace concluir a Santo Tomás que el Bien supremo y el fin último, y, por lo tanto, la perfección moral del hombre, no está en ninguno de ellos. No está *fuera*, ni *dentro* de nosotros mismos. Por lo tanto, es preciso buscarlo *por encima* de todas las cosas del mundo y de nosotros mismos [6]. Solamente Dios es el Bien supremo y el último fin del hombre, y el único que puede calmar las aspiraciones de su inteligencia a la verdad y de su voluntad al bien. «Es imposible que la bienaventuranza del hombre se encuentre en ningún bien creado. La bienaventuranza es un bien perfecto, que apacigua totalmente el deseo, pues no sería el fin último si después de ella quedase aún algo que desear. Por otra parte, el objeto de la voluntad, que es la forma humana del apetito, es el bien universal, lo mismo que el objeto del entendimiento es la verdad universal, de donde resulta evidentemente que nada puede apaciguar la voluntad del hombre si no es el bien universal. Pero este bien no se encuentra en nada de lo creado, sino solamente en Dios, porque toda criatura no posee más que una bondad participada. Por esto solamente Dios puede colmar la voluntad del hombre» [7]. «Así, pues, el deseo natural de conocer no se apaciguará en nosotros en tanto que no conozcamos la causa primera, y no de cualquier modo, sino por su esencia. Ahora bien, la causa primera es Dios. El fin último de una criatura intelectual será, pues, ver a Dios en su esencia» [8].

Pero Santo Tomás distingue una doble felicidad: una imperfecta y puramente natural, tal como la describen los filósofos, y otra perfecta y sobrenatural, deducida de las enseñanzas de la revelación cristiana. Aristóteles, en virtud de los principios de su propia filosofía, se había detenido en el momento

6 *S. Th.* I-II q.2 a.1-8.
7 *S. Th.* I-II q.2 a.8.
8 *Compendium Theologiae* c.104.

de determinar en concreto el objeto de la felicidad del hombre, limitándose a una resignada aceptación de su destino recluido en los bienes posibles de alcanzar en la tierra y en la vida presente, pero sin aspirar a participar del bien trascendente de Dios, que consideraba inalcanzable por el hombre, y al que solamente podía llegar de una manera imperfecta y lejana por medio de la contemplación científica. Santo Tomás acepta esta conclusión: «beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, consistit in contemplatione veritatis». Pero, a la vez, la teología y la revelación cristiana le permiten seguir adelante; por una parte, reforzando y completando el conocimiento racional de Dios, y por otra, suministrándole los medios para dar el salto del orden natural al sobrenatural, y para llegar, mediante el auxilio de la gracia y del *lumen gloriae*, a la posesión de Dios como Bien supremo participado por el hombre.

¿Cómo, y por qué acto se alcanza la bienaventuranza? Siendo el hombre un ser por participación, su bienaventuranza tiene que ser también participada, y deberá lograrse por una operación inmanente que realice plenamente todas las posibilidades de nuestra naturaleza, mediante el acto de la facultad más noble del espíritu. Hay tres operaciones inmanentes cuyo término permanece dentro de la misma alma: sentir, conocer y amar. La sensitiva queda excluida por sí misma. Dios no puede entrar en el objeto de los sentidos. En cuanto a las otras dos, entendimiento y voluntad, Santo Tomás se declara a favor de la primera: «La esencia de la bienaventuranza, que consiste en la consecución del último fin, consiste en el acto del entendimiento, aunque a la voluntad pertenece el goce que resulta de su posesión, conforme a lo que dice San Agustín, que la bienaventuranza es un gozo nacido de la verdad, *gaudium de veritate*, porque el mismo gozo es consumación de la bienaventuranza» [9]. «Cierto que esta felicidad perfecta, por una operación una, continua y eterna, solamente puede lograrse en la otra vida. Pero en el estado presente puede anticiparse en algún modo por medio de la vida contemplativa, que es superior a la activa» [10].

El bien y el mal moral. Siendo Dios el primer principio y el último fin del hombre, la vida de éste no será más que un movimiento de un ser que viene de Dios y vuelve a Dios, mediante una sucesión de actos humanos, racionales, voluntarios, libres y responsables. La moral es una ciencia práctica, que enseña lo que hay que hacer para alcanzar la perfección y la feli-

[9] *S. Th.* I-II q.3 a.4.

[10] *S. Th.* I-II q.3 a.2 ad 4.

cidad. El hombre es un ser a la vez potencial y activo, que debe actuar sus posibilidades a lo largo de su vida y prepararse, obrando bien, para lograr la felicidad que le espera en la otra. Por esto la ciencia moral debe estudiar los actos humanos, no en su aspecto puramente psicológico, sino en cuanto que, mediante ellos, el hombre se perfecciona y dispone a la felicidad que Dios le tiene destinada.

En sí mismos considerados, los actos humanos son ontológicamente buenos o indiferentes. Pero la moral los considera bajo el aspecto de buenos o malos. ¿Cuál es el principio que les confiere esta cualidad? El bien moral es un caso particular del bien ontológico general de las cosas. Toda cosa es buena en cuanto es, y en cuanto que posee la plenitud de ser que le corresponde conforme a su naturaleza. En caso contrario, es mala, por defecto de ser. «Del bien y del mal en las acciones debe decirse lo mismo que se dice del bien y del mal en las cosas, porque cual es la cosa tal es la acción que produce... Así, pues, cuanto una cosa tiene de ser tanto tiene de bondad, y en tanto es deficiente en la bondad en cuanto que es deficiente en el ser, y se dice mala... Debe decirse, pues, que toda acción, en cuanto que tiene algo de ser, tanto tiene de bondad; y en cuanto que le falta algo de la plenitud de ser que corresponde a una acción humana, en tanto le falta la bondad y se dice mala, por ejemplo, si le falta la medida determinada que exige la razón, o el debido lugar, o cualquier cosa semejante»[11].

La plenitud de ser, o sea la bondad de una acción humana, proviene de tres cosas: 1.º, del objeto (material, exterior); 2.º, del fin o de la intención (formal, interior, *finis operantis*, y 3.º, de las circunstancias (exteriores). El objeto material es aquello a que se dirige una acción. Se obra mal cuando la acción se dirige a un objeto que no le corresponde. «La bondad de la voluntad, propiamente hablando, depende de su objeto, el cual le es propuesto por la razón... Por esto la bondad de la voluntad depende de la razón, según el modo mismo en que ella depende del objeto»[12]. «El bien del hombre consiste en conformarse a la razón; y el mal, por el contrario, lo que es fuera de la razón. Es bueno para cada cosa lo que le conviene según su forma, y malo lo que está fuera del orden de su forma. Es, pues, manifiesto que la diferencia entre el bien y el mal, considerada con relación al objeto, se refiere por sí misma a la razón, es decir, en cuanto que el objeto le conviene o no le conviene. Se dicen, pues, algunos actos humanos o morales en

[11] S. *Th.* I-II q.18 a.1.
[12] S. *Th.* I-II q.19 a.3.

tanto que obedecen a la razón»[13]. El acto exterior recibe su especificación del objeto a que se dirige, y el acto interior de la voluntad la recibe del fin que se propone el que obra. Como dice Aristóteles (*Etica* l.5) el que roba para cometer adulterio, propiamente es más adúltero que ladrón[14].

Kant, con un poco de ligereza, lanzará contra la moral cristiana el reproche de ser interesada, por estar basada en premios y castigos. Dejando a parte que, en realidad, el premio de la virtud es el mismo Dios, y el castigo del pecado es la privación de Dios, y, por lo tanto, un cristiano no puede practicar una moral «desinteresada», desligando arbitrariamente el bien y el mal de su orden o desorden respecto de Dios, al cual están vinculados ontológica e inseparablemente, Santo Tomás se anticipa a prevenir ese reproche: «Alguno puede retraerse del pecado y obrar el bien por él mismo, y otros por otro motivo. Por otro motivo puede ser doble: o por evitar los castigos, o por conseguir los premios: y ninguna de estas cosas es de virtuoso, el cual obra el bien y huye del mal por sí mismo»: «Retrahitur aliquis a peccato et operatur bonum propter se, et aliquis propter aliud. Propter aliud autem dupliciter; vel ad vitanda supplicia, vel ad consequenda praemia: *et neutrum virtuosi est, qui bonum propter se operatur, et malum propter se fugit*».

La virtud. El hombre consigue su perfección, o su último fin, no en un momento, sino sucesivamente a lo largo de su vida, mediante una serie de actos humanos, voluntarios, libres y dirigidos por la razón. El alma humana realiza los actos que le son propios mediante diversas facultades de conocimiento y de acción. Pero con la repetición de actos, estas facultades adquieren unas cualidades que las refuerzan y disponen de una manera firme, estable y permanente para obrar en determinado sentido y con más prontitud y facilidad. Estas cualidades son los hábitos, los cuales son de dos clases: buenos (virtudes), y malos (vicios), que Santo Tomás examina por separado. Una virtud es una disposición estable para obrar bien, que confiere su última perfección a las potencias del alma. Su sujeto es el alma misma, pero no en cuanto a su esencia, sino en cuanto a sus facultades o potencias de obrar. Hay dos clases de potencia, una respecto del ser (material), y otra respecto del obrar, que pertenece al orden de la forma, la cual es el principio de la acción. La naturaleza de la virtud no es una manera de ser, sino una manera de obrar. Asimismo, el principio remoto de la virtud está en la misma naturaleza, pero su perfección no

[13] *S. Th.* I-II q.18 a.5. [14] *S. Th.* I-II q.18 a.6.

procede de la naturaleza, sino de la razón, pues elige los medios de obrar según la recta razón [15]. Según San Agustín, la virtud es «una buena cualidad del espíritu que hace la vida recta, de la cual nadie hace mal uso, y que Dios obra en nosotros sin nosotros». Prescindiendo, como observa Santo Tomás, de la última parte, que se refiere a las virtudes infusas, es una definición que puede aplicarse a toda virtud humana [16].

Los principios de los actos humanos son el entendimiento y el apetito. Hay tres facultades del alma que pueden ser sujeto de virtudes: el entendimiento, la voluntad y el apetito inferior, tanto el irascible como el concupiscible. De aquí proviene una primera división genérica de las virtudes en intelectuales y morales, y tanto unas como otras se subdividen específicamente por razón de sus objetos, pues tanto los actos como los hábitos se especifican por sus objetos.

Al entendimiento especulativo corresponden tres virtudes: *inteligencia* (posesión de los principios primeros y evidentes), *ciencia* (posesión de las conclusiones que se adquieren por raciocinio), *sabiduría* (posesión de los principios más universales y de las primeras causas). Al entendimiento práctico compete, a su vez, deliberar, juzgar y mandar, actos a que corresponden tres virtudes: *arte, buen consejo* y *juicio*. La *prudencia* es la principal virtud intelectual, porque el obrar bien no depende sólo de lo que se hace, sino también de la manera como se hace y de los medios elegidos para llegar al fin [17].

A su vez, las virtudes morales regulan la actividad de las potencias apetitivas, pero regidas por la prudencia y la razón. Su papel no consiste en «hacer que las facultades sometidas a la razón dejen de ejercer sus actos propios, sino que, por el ejercicio de sus actos propios, ejecuten las órdenes de la razón» [18]. Hay dos grupos en ellas: el primero se refiere a las operaciones para con los demás, que más o menos se relacionan con la *justicia*, que reside en la voluntad como en su sujeto y consiste en obrar bien dando a cada uno lo suyo. Con esto, respecto de Dios, tenemos la *religión*; respecto de los padres, la *piedad filial*; respecto de los beneficios recibidos, la *gratitud*. Otro grupo de diez virtudes individuales se relacionan con las pasiones, y son: la *fortaleza*, que modera el temor y la audacia en la parte irascible; la *templanza*, que modera los apetitos de la parte concupiscible en lo que se refiere a la conservación del individuo y de la especie; la *liberalidad*, que modera los apetitos de los bienes exteriores; la *magnificencia*, que modera el

[15] S. *Th.* I-II q.55 a.1.
[16] S. *Th.* I-II q.55 a.4.
[17] S. *Th.* I-II q.57 a.5.
[18] S. *Th.* I-II q.59 a.5.

apetito del dinero; el *honor;* la *magnanimidad,* virtud que inclina el ánimo a emprender obras grandes y difíciles dignas de honor; la *mansedumbre,* que modera la cólera en la parte irascible; la *afabilidad,* que hace mostrarse agradable a los demás en palabras y actos en asuntos serios; la *sinceridad* o verdad, por la que cada uno se muestra como es en sus palabras y actos; la *jovialidad,* que consiste en hacerse agradable en el juego y diversiones. Por razón de su importancia, se destacan cuatro virtudes, llamadas cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Como teólogo cristiano, Santo Tomás añade tres virtudes teologales, cuyo término es Dios en sí mismo, y que completan la disposición del hombre para obrar en el orden sobrenatural. Son fe, esperanza y caridad. «Estos principios reciben el nombre de virtudes teologales, en primer lugar porque tienen a Dios por objeto, en el sentido de que nos ordenan hacia Dios, como debemos estar; después, porque son infundidas en nosotros sólo por Dios; y, por último, porque estas virtudes solamente nos son conocidas por las Sagradas Escrituras, por las cuales Dios nos las ha revelado» [19]. «Las virtudes teologales ordenan al hombre con respecto a Dios; la templanza y fortaleza con respecto a sí mismo; y la justicia, en fin, con respecto al prójimo» [20]. Entre todas las virtudes hay una relación y conexión maravillosa, a la manera de un organismo. Todas crecen o decrecen, se enriquecen o se empobrecen a la vez en el alma del hombre. Por ejemplo, sin prudencia no pueden darse las virtudes morales, y sin las virtudes morales no es posible la prudencia [21]. Con las virtudes queda el hombre dispuesto, reforzado y expedito para practicar la vida virtuosa y para obrar bien con mayor facilidad y prontitud.

La regla de la virtud. Todas nuestras acciones y pasiones deben estar conformes, en primer lugar, respecto de la regla remota de la ley divina, según la cual el hombre debe dirigirse en todas las cosas; en segundo lugar, deben estar conformes a la regla próxima de nuestra razón; y en tercero, hay un orden social, en el cual el hombre está ordenado con respecto a los otros hombres con los que debe vivir [22]. La regla de la virtud es la adecuación de los actos a la medida de la razón. «Bonum virtutis moralis consistit in adaequatione ad mensuram rationis. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuratur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina». En las cualidades intelectuales y, desde luego,

[19] S. *Th.* I-II q.62 a.1.
[20] S. *Th.* I-II q.72 a.4.
[21] S. *Th.* I-II q.65 a.1.
[22] S. *Th.* I-II q.72 a.40.

en las virtudes teologales, no cabe exceso. Pero sí puede haberlo en los actos de los apetitos, tanto voluntario como sensitivo. Por esto, a la razón corresponde señalar el *justo medio* entre el exceso y el defecto que debe tener una acción para ser moralmente buena. El justo medio en las virtudes morales siempre debe ser determinado conforme a la recta razón. Pero en el caso de la justicia, que regula operaciones que recaen sobre cosas exteriores, el medio de la razón coincide con el medio mismo de la cosa, y así la justicia debe atenerse absolutamente a dar a cada uno lo que le es debido, ni más ni menos. En cambio, en las virtudes morales, que convienen a las pasiones interiores, el medio de la razón no es el medio de la cosa, sino que debe determinarlo la misma razón en relación a nosotros, teniendo en cuenta las circunstancias particulares [23].

La ley. Es el principio extrínseco regulador de las acciones humanas en vista de un bien común, en el cual va incluido el particular. Toda ley supone una razón que dirije los actos a su fin. No procede de la voluntad, sino de la razón, a la cual pertenece el ordenar. En sentido amplísimo es «una cierta regla y medida de los actos que induce al hombre a obrar o le retiene de obrar» [24]. La ley pertenece al orden de la razón, porque la razón es la regla, la medida y el primer principio de los actos humanos, ya que es la que ordena en vista del fin, que es el primer principio de todo lo que se debe hacer [25]. No pertenece a la razón especulativa, sino a la razón práctica, y, dentro de ésta, al último fin, que es el que liga la voluntad del hombre en cada uno de los casos particulares. «La ley no es otra cosa que lo que prescribe la razón práctica del príncipe que gobierna una comunidad perfecta» [26]. Pero no es tampoco la razón particular, a la cual solamente pertenece regular los actos del individuo en orden a su felicidad individual, sino en cuanto que ese individuo pertenece a una comunidad social y está ordenado como parte respecto de un todo común. La ley regula los actos del individuo en orden al bien común de la colectividad, y en ese sentido expresa las exigencias de la razón, no particular, sino colectiva. Fuera de Dios, ningún particular puede legislar, sino solamente, o bien la comunidad entera, o bien el príncipe o la persona pública encargada del cuidado de la comunidad. Así, pues, podemos definir la ley como «una prescripción de la razón, en vista de un bien

[23] S. *Th.* I-II q.64 a.2.
[24] S. *Th.* I-II q.90 a.1.
[25] S. *Th.* I-II q.90 a.1.
[26] S. *Th.* I-II q.91 a.1; *C. G.* III c.115.

común, promulgada por aquel que tiene el cargo de la comunidad» [27].

En primer lugar está *la ley eterna*, que es la fuente de la cual se derivan todas las demás [28]. La comunidad más amplia es el universo, el cual está gobernado por la razón y la providencia divinas. Por esto, «la razón misma del gobierno de las cosas, que reside en Dios como monarca del universo, tiene fuerza de ley. Y como la razón divina no concibe nada en el tiempo..., debe darse a tal ley el nombre de ley eterna» [29]. Y así puede definirse como la razón eterna de Dios, considerada como rectora de todos los movimientos, acciones y operaciones realizadas por todos los seres creados de cualquier clase que sean. «Ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum»[30]. Su ámbito se extiende a toda la creación, tanto a lo contingente como a lo necesario.

Todas las cosas están sometidas a la providencia divina, y todas son medidas y reguladas por la ley eterna, que las inclina a sus propios actos y fines, pero de distinta manera. Los seres irracionales, de una manera pasiva y necesaria. El hombre, de una manera racional y libre. Y así, la participación de la ley eterna en el hombre es lo que se llama *ley natural*, la cual no es otra cosa que «una participación de la ley eterna en una criatura dotada de razón»: «participatio legis aeternae in rationali creatura» [31]. Su contenido se deduce de su función como principio regulador de nuestros actos. «Así como el ser es lo primero que cae en la simple aprehensión del entendimiento, así también el bien es lo primero que cae en la aprehensión de la razón práctica, que se ordena a la operación. Y, por lo tanto, el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la razón de bien. Así, pues, el primer precepto de la ley es que *debe hacerse el bien y evitarse el mal*, sobre el cual se fundan todos los demás preceptos de ley natural» [32]. La ley natural dirige y orienta nuestros actos al fin último del universo. Por lo tanto, es una y única en todos los hombres y, además, inmutable y conocida por todos en cuanto a los primeros preceptos comunes, acerca de los cuales no cabe ignorancia. El principio de contradicción es el fundamento de todos los demás principios en el orden especulativo, y el primero de todos en el orden práctico es el primer principio de la ley natural: *bonum est faciendum, et malum vitandum* [33]. Pero en cuanto a

[27] S. *Th*. I-II q.90 a.4.
[28] S. *Th*. I-II q.93 a.3.
[29] S. *Th*. I-II q.91 a.1.
[30] S. *Th*. I-II q.93 a.1.
[31] S. *Th*. I-II q.91 a.2.
[32] S. *Th*. I-II q.94 a.2.
[33] S. *Th*. I-II q.94 a.2.

otros preceptos más lejanos y secundarios, que se derivan de ésta como consecuencias o aplicaciones más o menos remotas, puede caber cierta mutabilidad por razón de las materias variables a las cuales se aplican.

En el fundamento remoto de la ley eterna y en el próximo de la ley natural se basa la ley humana, la cual no añade nada al contenido de la ley natural, sino que lo define, precisa y aplica a la multitud variable de los casos particulares de cada nación o cada comunidad social y política. La razón particular del legislador parte de los principios universales de la ley natural para hacer aplicaciones concretas al régimen de las comunidades particulares. Esto puede hacerse de dos maneras: por vía de conclusiones o por vía de determinaciones. Las leyes que se derivan de la ley natural a manera de conclusiones (por ejemplo: no hay que hacer mal a nadie, luego no se debe matar) conservan todo el vigor de la ley natural. Las que se derivan a manera de determinaciones (por ejemplo: el que peca debe ser castigado, luego se le debe imponer tal pena determinada) solamente tienen vigor en virtud de la ley humana [34]. «Cuando las leyes son justas, toman de la ley eterna, de la cual se derivan, el poder de obligarnos en nuestro fuero interno... Pero las leyes son llamadas justas, a la vez, por razón de su fin, es decir, en tanto que están ordenadas en vista del bien común» [35]. La ley humana es «una prescripción de la razón, por la cual son dirigidos los actos humanos». Pero la facultad legislativa no corresponde a ningún individuo particular, sino a toda la comunidad social o política, o a la persona pública encargada del cuidado de toda la comunidad [36]. Ante todo debe atender al bien común y no al particular. Debe fijarse en las situaciones generales y rara vez en los casos particulares. El legislador no debe proponerse corregir todos los vicios, porque esto sería imposible y contraproducente. Las leyes humanas pueden mudarse o cambiarse cuando varían las circunstancias, las situaciones y el tiempo que las hicieron aconsejables.

Moral social o política

Santo Tomás escribió poco sobre política, como cosa que consideraba ajena a su profesión religiosa. Fuera del comentario a los *Políticos* de Aristóteles y de algunas doctrinas y principios dispersos en su *Suma Teológica*, solamente escribió expre-

[34] *S. Th.* I-II q.95 a.2.
[35] *S. Th.* I-II q.96 a.4.
[36] *S. Th.* I-II q.90 a.3.

samente el *De Regno (De regimine principum)* que dejó interrumpido en el capítulo segundo del segundo libro.

La moral política se distingue esencialmente de la individual, siendo ambas especies de la filosofía moral [37].

Origen de la sociedad. Santo Tomás, con Aristóteles, considera al hombre como un ser social por su misma naturaleza. El hombre no sólo aspira a vivir, sino a vivir bien, y, para lograr su desarrollo y su perfección, necesita agruparse con otros semejantes, constituyendo una sociedad perfecta o política, la cual es un medio necesario para lograr su propia perfección y la felicidad que aisladamente no puede conseguir. Es un ser comunicativo que está dotado del don de la palabra, por la cual manifiesta a los demás sus sentimientos, pensamientos, deseos y necesidades. Es natural la sociedad, puesto que es un hecho universal que se da espontáneamente en todos los tiempos y lugares. El hombre nace imperfecto y no se basta a sí mismo. Sus necesidades materiales y espirituales no pueden satisfacerse fuera de la sociedad, en la cual los hombres se prestan ayuda unos a otros. Es también necesaria la sociedad para que los hombres puedan llevar una vida humana completa, virtuosa y feliz. Esta exigencia a la sociedad, que brota de la misma naturaleza humana, es lo que puede considerarse como su causa eficiente.

De manera semejante a la moral individual, la causa final de la sociedad es el bien, pero no el particular de cada uno, sino el bien común. La aspiración a una finalidad común es la que confiere unidad a la multitud material de los individuos. El bien común es doble: uno trascendente, común a toda la creación, el cual es el mismo Dios, autor de la naturaleza, causa primera y último fin de todas las cosas; y otro inmanente, humano, que es el propio bien de la sociedad, el cual es distinto del particular de los individuos, pero que a todos se comunica y del cual todos participan. No es un bien colectivo, ni un resultado de la suma de todos los bienes particulares, sino un bien universal, público, social, en el cual van englobados como partes integrales una multitud de bienes externos (riquezas, posesiones), del cuerpo (salud, integridad física), del alma (artes, ciencia, cultura, virtud). Bienes que son también honestos, deleitables, agradables y útiles. Una sociedad será tanto más perfecta cuanto sea más suficiente por sí misma respecto de las cosas necesarias para la vida [38].

Tres cosas se requieren para el bien común de una sociedad

[37] *In I Ethic.* l.1 n.6.

[38] *De Regno* l.1 c.2 n.7.

perfecta: 1.º, la unión de todos sus miembros en una amistad sincera y verdadera; 2.º, la unión de las fuerzas de todos para colaborar en el bien común, y 3.º, la abundancia suficiente de bienes humanos, tanto externos como internos, corporales y espirituales, físicos, intelectuales y morales. De todo ello resulta en una sociedad la paz social, la tranquilidad, la unidad y el bienestar colectivo, es decir, el bien común [39].

El bien común inmanente es algo intermedio entre el bien natural y particular de los individuos y el bien común trascendente del orden espiritual. Está por encima de los bienes particulares de los individuos, aunque no los anula, sino que los garantiza y corrobora, y por debajo del bien común trascendente [40]. Es un bien comunicable a todos y cada uno de los miembros de la sociedad, se difunde por todos y a todos se comunica, como se comunica la salud y el bienestar de un organismo a cada una de sus partes.

La sociedad tiene también una causa material, que es la multitud y pluralidad de sus individuos. La sociedad conyugal se compone de marido y mujer; la paternal, de padres e hijos; la heril, de amos y criados; la familia, de las tres precedentes; la aldea, de la agrupación de varias familias; el municipio o el ayuntamiento, de varias aldeas; y sucesivamente la ciudad, la provincia, la región y, finalmente, el Estado, que es la sociedad perfecta y suficiente a sí misma. Pero la simple agrupación de una multitud de hombres no constituye una sociedad. Una sociedad perfecta es aquella que se basta a sí misma, dotada de los medios propios para realizar el fin que le corresponde. La multitud por sí sola no constituye sociedad. Para serlo requiere otro elemento, que hace las veces de forma, y ésta es la autoridad (*potestas, auctoritas*, soberanía), la cual es el principio que unifica, organiza, estructura las fuerzas y las diversas tendencias dispersas de la multitud y las ordena al bien común, a su perfección y prosperidad social.

De la unidad formal de la autoridad resulta la unidad social, que es una unidad moral de orden, basada en la unidad de fin, de medios y de dirección para conseguirlo. En virtud de este principio formal pueden cambiar materialmente los individuos de la sociedad, como también los representantes de la autori-

[39] *De Regno* l.1 c.15 n.49. SANTIAGO RAMIREZ, O. P., *Doctrina política de Santo Tomás* (Publicaciones del Instituto Social León XIII, 1, Madrid 1951) p.25-38.

[40] «Bonum commune civitatis et bonum commune singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam: alia enim est ratio boni communis et boni singularis» (*S. Th.* II-II q.58 a.7 ad 2; q.50 a.2 ad 3).

dad, permaneciendo idéntico el cuerpo social [41]. En un Estado, la autoridad suprema es numéricamente una, aunque esté encarnada en diversos sujetos, pues es como el alma en el cuerpo, o como la forma en la materia. Es el elemento determinante, aglutinante, que da a la sociedad el ser, y, por lo tanto, la unidad. Mediante la autoridad, la masa inorgánica y amorfa de individuos se constituye en sociedad y en Estado. La soberanía de un Estado es hacia dentro, no hacia fuera; ni tampoco es absoluta, sino limitada.

Formas de gobierno. Dentro de la realidad de la sociedad o del Estado caben varias formas o maneras de ordenación o estructuración política en orden a la mejor consecución de su fin, que es el bien común, al cual deben tender tanto los gobernados como los gobernantes, los primeros como dirigidos y los segundos como dirigentes. «Gobernar es conducir lo gobernado al fin de una manera conveniente» [42]. La forma de gobierno no es algo extrínseco y accidental en un Estado, sino algo intrínseco que debe acomodarse a su naturaleza y a sus condiciones materiales, morales, psicológicas y económicas.

Hay varias formas posibles de organización y estructura de un Estado. Son buenas y legítimas todas aquellas que son aptas de suyo para procurar el bien común y conseguir el fin propio del Estado. Malas son las que contribuyen a lo contrario. Ninguna de ellas es un fin en sí misma, sino un medio, y aquella será la mejor que sea más apta y eficaz para conseguir el bien común, la paz, la prosperidad del Estado. En sí misma y en abstracto, Santo Tomás considera como la mejor forma de gobierno la *monarquía*, en la cual gobierna uno solo, pues es en la que mejor se salva la unidad de mando y de dirección y la que, por lo mismo, garantiza mejor la unidad del Estado. «Optima gubernatio est quae fit per unum», a la manera de Dios, que él solo gobierna todo el universo. Lo más opuesto a la monarquía es su forma corrompida de la *tiranía*, en la cual el gobernante no gobierna para el bien de la comunidad, sino para el suyo propio, ordenando a su propio provecho el bien de la comunidadl [43].

Es también buena y legítima la *aristocracia* (poliarquía), la cual tiene la ventaja de que unos pocos hombres, selectos y emi-

[41] «Manet tamen una (respublica) numero quantum ad speciem sive formam propter ordinis unitatem in officiis distinctis» (*Quodl.* 8 a.5c).

[42] «Gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem» (*S. Th.* I q.103 a.3c).

[43] *De Regno* l.1 c.3 n.9. «Humanum regimen derivatur a divino regimine, et ipsum debet imitari» (*S. Th.* II-II q.10 a.11c).

nentes, pueden ver las cosas mejor que uno solo. Pero corre el peligro de que se resquebraje la unidad y de que cada uno tienda a su propio provecho, dando origen a otra forma corrompida, que es la *oligarquía*.

La *democracia* tiene las ventajas de que en ella se da una mayor libertad e igualdad de los ciudadanos y distribuye entre todos la responsabilidad, el interés y la contribución al bien común. Pero corre el peligro de convertirse en *demagogia* o en *anarquía*.

Pero en la realidad la mejor forma de gobierno no es ninguna de las formas puras (monarquía, aristocracia, democracia), sino una mixta que reúna las ventajas de las tres: la unidad de la monarquía, la selección de individuos de la aristocracia y la libertad de la democracia. «La mejor constitución en una ciudad o nación es aquella en que uno es el depositario del poder y tiene la presidencia sobre todos, de tal suerte que algunos participen de ese poder, y, sin embargo, ese poder sea de todos, en cuanto que todos pueden ser elegidos y todos toman parte en la elección. Tal es la buena constitución política, en la que se juntan la monarquía—por cuanto es uno el que preside a toda la nación—, la aristocracia—porque son muchos los que participan en el ejercicio del poder—, y la democracia, que es el poder del pueblo, por cuanto estos que ejercen el poder pueden ser elegidos del pueblo y es el pueblo el que los elige» [44].

CAPITULO XVII

Primeras reacciones ante el tomismo

1. **Adversarios.** La grandiosidad y solidez del sistema tomista parece que deberían haber sido las mejores garantías para su rápido triunfo en el siglo XIII. Sin embargo, no fue así. El triunfo de Santo Tomás no tuvo nada de rápido ni de brillante. Fué lento, difícil, a costa de vencer obstinadas resistencias, incluso dentro de su propia Orden. Para ser exactos, más bien deberíamos hablar de su derrota circunstancial.

El tomismo comienza a hacerse notar hacia 1265, coincidiendo con el momento álgido de la lucha contra el aristotelismo heterodoxo. Guillermo de Tocco y Tolomeo de Lucca nos han dejado testimonio de la admiración que en sus discípulos suscitaba la *novedad* de su doctrina. Pero, al mismo tiempo,

[44] *S. Th.* I-II q.105 a.1.

su esfuerzo para incorporar la filosofía aristotélica a la teología provoca una violenta oposición por parte de algunos teólogos, aferrados a lo que consideraban como tradicional, y que por entonces comienzan a invocar como banderín de combate la autoridad de San Agustín. Enardecidos por la lucha contra el aristotelismo heterodoxo y asustados ante el peligro que significaba, consideraron que Santo Tomás, que había combatido a su lado, se había pasado parcialmente al enemigo, haciéndole excesivas concesiones. De hecho, el distinto modo de considerar la posibilidad de la incorporación de Aristóteles al pensamiento cristiano determina, por un lado, la lucha contra los averroístas, y por otro, la de los teólogos entre sí. Santo Tomás, al abordar la empresa gigantesca de incorporar la ciencia griega al cristianismo, se había colocado de lleno en el centro de choque de las dos grandes corrientes, sobrenaturalismo y naturalismo. Su solución armónica e integradora no fue aceptada por quienes habían adoptado otra actitud «tradicional», que en realidad no se remontaba a muchos años atrás. Las vicisitudes de estas controversias llenan el último tercio del siglo XIII. Y su triste resultado fue llegar a envolver el nombre de Santo Tomás en la magna condenación de 1277, provocando una confusión que tuvo lamentables consecuencias para el desarrollo de la filosofía y la teología durante varios siglos [1].

De momento no se trata de una ofensiva en bloque contra el sistema tomista, que quizá sus adversarios no acertaban a comprender en toda su riqueza, sino que solamente entran en juego algunas tesis concretas, de importancia muy secundaria, aunque derivadas de principios tomistas de mayor amplitud, pues en ellas iba envuelta la cuestión de la unidad o pluralidad de formas sustanciales: 1.ª, si el cuerpo de Cristo fue el mismo antes y después de la muerte; 2.ª, si las reliquias de los santos son unívocamente las mismas que pertenecieron a sus cuerpos vivientes.

En la actitud de los adversarios de Santo Tomás entran en juego dos tesis fundamentales *(famosissimum binarium agusti-*

[1] Los textos fundamentales, en H. DENIFLE, *Chart.* I 543ss. 558ss; F. EHRLE, *John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13 Jahrhundert:* Zeitsch. f. Kathol. Theol. (1889) 172ss; ID., *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas in den ersten fünfzig Jahre nach seinem Tode:* ibid. (1913) 266-318; P. MANDONNET, *Premiers travaux de polémique thomiste:* Rev. des Sc. Phil. et Théol. 7 (1913) 46-70; 245-262; ID., *Siger de Brabant* (Lovaina 1911) p.214-251; P. GLORIEUX, *Les premières polémiques thomistes:* I, *Le Correctorium Corruptorii «Quare»:* Bibl. Thomiste IX (1927); J. D'ALBI, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1276* (París 1923).

nianum), dando la casualidad de que ninguna de ellas pertenece a San Agustín, sino a Ibn Gabirol. Son la composición hilemórfica de todo ser creado, tanto corpóreo como espiritual *(materia universalis, forma universalis)*, con la cual trataban de establecer la distinción ontológica entre Dios y los seres creados. La segunda era la pluralidad de formas sustanciales en un mismo individuo. La forma sustancial solamente le daba una perfección específica determinada, pero antes de ella se superponían en la materia prima otras varias, especialmente la forma genérica de corporeidad *(forma corporeitatis, forma cadaverica)*, que podía subsistir con independencia de la sustancial, y que permanecía en la materia aun después de la muerte. En virtud de esto, pretendían que la tesis de la unidad de forma era contraria a la fe, porque con ella no podían explicarse la Encarnación, la Eucaristía, la resurrección de los cuerpos, la identidad del cuerpo de Cristo antes y después de la muerte y la veneración de las reliquias de los santos, ya que no serían unívocamente las mismas que pertenecieron a sus cuerpos vivos [2].

Las «innovaciones» de Santo Tomás eran las siguientes: negaba el hilemorfismo universal y, por lo tanto, la composición de materia y forma de las sustancias espirituales. Para establecer la distinción real entre Dios y las criaturas le bastaba la distinción de acto y potencia, de esencia y existencia en las segundas, contrapuesta a la absoluta simplicidad de la esencia divina. Y además sostenía la unidad de forma sustancial, con todas sus consecuencias [3].

Las disputas debieron de comenzar hacia 1267. El campeón más destacado de la oposición fue Juan Peckham, regente del Estudio franciscano de París (1269-1271), al que se unieron Gualterio de Brujas y Guillermo de la Mare, y después en Oxford el dominico Roberto Kilwardby [4]. El grado de apasionamiento puede apreciarse en las disputas quodlibetales defendidas por Santo Tomás en su segunda estancia en París (1269-1271). En ellas se le proponen las siguientes preguntas: *Utrum Christus idem in triduo fuerit homo*, a lo que contesta: «Dicendum ergo, quod fuit secundum quid idem, secundum quid non idem; secundum materiam enim idem, secundum

[2] «Sequitur nullum corpus sancti totaliter vel partialiter in toto orbe existere» (Juan Peckham, carta de 1 de enero de 1285, Denifle-Chatelain, I p.626).

[3] L.-B. Gillon, *Thomas d'Aquin:* Dict. Théol. Cath. t.15 p.678ss.

[4] D. A. Callus, *The condemnation of St. Thomas at Oxford* (Oxford 1946); Revista de Fil. (Madrid 1951).

formam vero non idem»[5]. En la primavera de 1270 arrecian todavía más las preguntas: *Utrum Deus possit facere quod materia sit sine forma.* A lo que contesta: «Dicere ergo quod materia sit actu sine forma, est dicere contradictoria esse simul: unde a Deo fieri non potest»[6]. En la misma sesión aparecen estas cuestiones: *Utrum oculus Christi post mortem fuerit oculus aequivoce*[7]. *Utrum anima sit composita ex materia et forma*[8]. *Utrum mundum non esse aeternum possit demonstrari*[9].

En Navidad del mismo año vuelven a plantearse otras cuestiones parecidas: *Utrum anima perficiat corpus immediate, vel mediante corporeitate*[10]. *Utrum anima traducatur*[11]. Y todavía en la primavera de 1271 insisten sus adversarios: *Utrum corpus Christi in cruce et in sepulcro sit unum numero*[12]. *Utrum corpus resurgat idem numero*[13]. En todas estas cuestiones, Santo Tomás define claramente su posición, derivada de su tesis de la unidad de forma sustancial.

En esta tesis coincidía Santo Tomás con los aristotélicos heterodoxos, y sus adversarios trataron de envolverlo en la condenación antiaverroísta de 10 de diciembre de 1270. Sabemos, por carta de Gil de Lessines a San Alberto Magno, que las tesis preparadas para la condenación eran quince, pero a última hora se retiraron las dos últimas, que decían: «Decimus quartus: quod corpus Christi iacens in sepulcro et positum in Cruce non est vel non fuit idem numero semper, sed secundum quid». «Quindecimus: quod angelus et anima humana sunt simplices, sed non absoluta simplicitate, nec per accessum ad compositum, sed tantum per recessum a summo simplici»[14]. La primera era un corolario de la tesis de la unidad de forma sustancial, y la segunda procedía de la negación del hilemorfismo universal.

Los adversarios de Santo Tomás no lograron su propósito en 1270, pues, a pesar de sus esfuerzos, esas tesis no llegaron a ser incluidas en la condenación. Mas no por eso se dieron por vencidos, y consiguieron lo que deseaban en la magna condenación antiaverroísta de 7 de marzo de 1277, fecha en que se cumplía el tercer aniversario de la muerte del Santo, demasiado significativa para poder atribuirla a pura casualidad.

En 18 de enero de 1277 encargó Juan XXI (Pedro Hispano) al obispo de París, Esteban Tempier († 1279), que abriera

[5] *Quodl.* 2 a.1. Navidad 1269.
[6] *Quodl.* 3 a.1.
[7] *Quodl.* 3 q.2 a.4.
[8] *Quodl.* 3 q.8 a.20.
[9] *Quodl.* 3 q.14 a.30.
[10] *Quodl.* 12 a.9.
[11] *Quodl.* 12 a.10.
[12] *Quodl.* 4 q.5 a.8.
[13] *Quodl.* 11 q.6 a.6.
[14] P. Mandonnet, *Siger* p.107.

una investigación sobre los errores que circulaban en la Universidad de París [15]. Era Tempier hombre de carácter autocrático, y convocó una asamblea de «hombres prudentes» y maestros en teología [16]. Pero, en lugar de contentarse con la simple investigación ordenada por el Papa, promulgó, bajo pena de excomunión, la condenación de 219 proposiciones. En ellas no aparece la de la unidad de forma sustancial, pero figuraban unas veinte en que Santo Tomás coincidía más o menos con los averroístas (principio de individuación, la teoría de los universales, la unidad del mundo, la localización de las sustancias espirituales y su relación con el mundo físico, la dependencia de la operación intelectual respecto del cuerpo, la determinación de la voluntad por las circunstancias), apareciendo claro el propósito de envolverlo bajo la condenación [17].

Dos meses más tarde (20 de mayo de 1277) moría Pedro Hispano en Viterbo, aplastado bajo el techo de su habitación. Los cardenales, *sede vacante*, ordenaron a Tempier que se abstuviera de proseguir en aquel asunto, decisión que conocemos por carta de Juan Peckham al canciller de Oxford en 7 de diciembre de 1284: «Mandatum fuisse dicitur eidem episcopo per quosdam romanae curiae dominos reverendos, ut de facto illarum opinionum supersederet penitus, donec aliud reciperet in mandatis» [18].

Tampoco puede atribuirse a coincidencia el que pocos días después de la condenación de París (18 de marzo de 1277), el arzobispo de Cantorbery, Roberto Kilwardby, prohibiera una serie de proposiciones en una congregación de maestros de Oxford: «quosdam in grammaticalibus, quosdam in logicalibus, quosdam in naturalibus». Entre las últimas figuraban esta vez algunas tesis referentes a la unidad de forma sustancial. Bien es verdad que Kilwardby fue un poco más benévolo, pues, aunque amenazaba con graves penas, no las prohibió bajo excomunión, y para mayor eficacia concedió sesenta días de indulgencia a los que no las enseñaran [19].

Kilwardby, formado en la escuela de Ricardo Fishacre e influido por Roberto Grosseteste, procedió, sin duda, con la

[15] DENIFLE-CHATELAIN, *Chart.* I 541; P. GLORIEUX, *Répertoire* n.177.

[16] «Nos tam doctorum sacrae scripturae quam aliorum prudentium virorum communicato consilio» (*Chart.* I 543). «Hominem pertinacis et obstinatae mentis fuisse» (ibid.).

[17] P. GLORIEUX, *Tempier:* Dict. Théol. Cath. XV 99-107; A. LUIS CALORI, *Tomás de Aquino, la luz de París* (Buenos Aires 1952).

[18] DENIFLE-CHATELAIN, *Chart.* I 624. El conclave fue de larga duración; de 20 de mayo a 15 de noviembre de 1277.

[19] DENIFLE-CHATELAIN, *Chart.* I 558.

mejor intención. No había llegado a comprender el sentido del sistema tomista, y la tesis de la unidad de forma le preocupaba, no por razones filosóficas, sino teológicas (la identidad del cuerpo de Cristo antes y después de la muerte y de las reliquias de los santos). Por Guillermo de Ockham sabemos que el arzobispo de Corinto, Pedro de Conflans, O. P., residente en la curia romana, y quizá de acuerdo con los cardenales *sede vacante*, protestó fuertemente contra la prohibición: «acriter reprehendit scribens ei epistolam in qua manifeste asseruit quod veritates damnaverat». Kilwardby le contestó calificando la tesis de la unidad de forma de «fatua positio, vel imaginatio phantastica» [20].

El capítulo dominicano de Milán de 1278 recomendaba calurosamente la doctrina de Santo Tomás, mientras que el capítulo franciscano de Estrasburgo (1282) prohibía la lectura de la *Summa Theologiae*, a menos de ir acompañada de las correcciones de Guillermo de la Mare [21]. La cuestión había degenerado en rivalidad entre las dos grandes Ordenes en que Gregorio IX había puesto su confianza para mantener la ortodoxia en la Universidad de París.

En 1279 fue nombrado Kilwardby cardenal obispo de Porto, y le sucedió Juan Peckham en el arzobispado de Cantorbery. Aunque suscitaban numerosas protestas, las prohibiciones de Kilwardby continuaban en vigor. Peckham volvió a renovarlas en una visita pastoral a la Universidad de Oxford (29 de octubre de 1284). El ambiente de apasionamiento lo refleja el mismo Peckham en su carta al canciller de Oxford (7 de diciembre de 1284), en que alude a que «quidam fratres Ordinis Praedicatorum ausi sunt se publice iactitare, doctrinam veritatis plus in suo ordine quam in alio contemporaneo viguisse; ... iactantiam esse falsam, quod non esset difficile declarare, nisi esset comparatio odiosa, comparando scilicet scripta scriptis, personas personis, et labores laboribus satis notis» [22]. Sobre todo insiste en la tesis de la unidad de forma sustancial: «Unum vero illorum expresse notavimus articulum, quorumdam dicentium, in homine esse tantummodo formam unam», «quam nostra tenet simplicitas, et tenuit hactenus totus mundus» [23].

20 «... tum quia quidam sunt manifeste falsi, tum quia quidam sunt veritati philosophicae devii, tum quia quidam sunt erroribus intolerabilibus proximi, tum quia quidam sunt apertissime iniqui, quia fidei catholicae repugnantes» (cf. F. Ehrle, *Archiv* V 614). ¡Cómo contrasta la magnánima serenidad de Santo Tomás con el apasionamiento de sus impugnadores!

21 P. Mandonnet, *Siger* p.102.

22 Denifle-Chatelain, *Chart.* I 624.626.634.

23 Ibid., I 625.

Los dominicos, especialmente Ricardo Knapwell, regente de estudios en Oxford, autor del *Correctorium «Quare»*, se opusieron tenazmente. Knapwell, sostenido por su provincial Guillermo de Hothum, continuó defendiendo la doctrina tomista a pesar de las prohibiciones. Por su parte, Peckham las renovó en un concilio celebrado en Londres (1286), pero esta vez condenando como heréticas ocho proposiciones, la octava de las cuales decía: «Quod in homine tantum est una forma, scilicet anima rationalis, et nulla alia forma substantialis ex qua opinione sequi videntur omnes haereses supradictae» [24]. Afirma que es una tesis que va contra San Agustín, que es una presuntuosa novedad, de origen sospechoso y fuente de muchos errores heréticos. Su apasionamiento llega a revestir carácter personal, refiriéndose a algunos tomistas «elatiores quam capaciores, audaciores quam potentiores, garruliores quam litteratiores», los cuales sostenían doctrinas que no eran más que «prophanas vocum novitates». Sin duda que uno de los principales destinatarios de esas invectivas era Ricardo Knapwell, el cual fue excomulgado en 30 de abril de 1286 por haber defendido la doctrina tomista en una cuestión disputada.

Es de notar que, en París, Godofredo de Fontaines, aunque poco afecto a las órdenes mendicantes, defendió a Santo Tomás en un quodlibeto sostenido en Navidad del año 1277, calificando duramente la conducta de quienes habían condenado sus doctrinas «irrationabiliter» y «ad magnam infamiam» [25].
Pero, aunque algunos dominicos, como Roberto Kilwardby,

[24] *Reg. epistol.* III 922-923. Cf. D. A. CALLUS, o.c., p.36.

[25] «Sunt etiam (los artículos de la condenación) in detrimentum non modicum doctrinae studentibus perutilis reverendissimi et excellentissimi doctoris scilicet Fratris Thomae, quae ex praedictis articulis minus iuste aliqualiter diffamatur. Quia articuli supra positi et quam plures alii videntur sumpti esse ex his, quae tantus doctor scripsit in doctrina tam utili et solemni. Et ideo in hoc quod tales articuli tanquam erronei reprobantur, dicta doctrina etiam suspecta a simplicioribus habetur, quia tanquam erronea et reprobabilis innuitur. Propter quod plures possent habere occasionem retrahendi se a studio in tali doctrina, in quo non solum ipsa doctrina caederetur, sed ipsi studentes vere damnum maximum sustinerent, quia salva reverentia aliquorum doctorum, excepta doctrina sanctorum, et eorum quorum dicta pro auctoribus allegantur, praedicta doctrina inter ceteres videtur utilior et laudabilior reputanda, ut vere doctori qui hanc doctrinam scripsit, possit dici in singulari illud quod Dominus dixit in plurali apostolis: *Vos estis sal terrae,* et cetera, sub hac forma: *Tu es sal terrae, quod si sal evanuerit, in quo salietur?* Quia per ea quae in hac doctrina continentur quasi omnium doctorum aliorum doctrinae corriguntur, sapidae redduntur et condiuntur; et ideo si ista doctrina de medio auferretur studentes in doctrinis aliorum saporem modicum invenirent» (J. HOFFMANS, *Les quodlibets onze et douze de Godefroid de Fontaines:* Les philosophes belges, 1-2 [Lovaina 1932] quodl.12 q.5 p.102-103).

Ulrico Engelberto de Estrasburgo, Thierry de Vriberg, Eckhardt, Durando de Saint Pourçain y otros, siguieron una orientación distinta de la marcada por Santo Tomás, sin embargo, la Orden comprendió en seguida el inmenso valor del humilde fraile italiano, anteponiéndolo a otras figuras eminentes. San Alberto Magno nos ofrece la bella estampa medieval de un viejo maestro que se pone en camino de Colonia a París para volcar todo el peso de su prestigio universal en defensa de su discípulo predilecto. El capítulo de Milán (1278) tomó medidas para cortar la ofensiva, enviando a Inglaterra a Raimundo de Medouillon y Juan Vigouroux con instrucciones terminantes: «Iniungimus districte fratri Raymundo de Medullione et fratri Johanni Vigorosi, lectori Montispessulani, quod cum festinatione vadant in Angliam, inquisituri diligenter super facto fratrum qui in scandalum Ordinis detraxerunt de scriptis venerabilis Patris fratris Thomae de Aquino» [26]. En el capítulo de París (1279) se recomienda su doctrina y se prohíbe murmurar a los disconformes. El de París de 1286 suspende en sus cargos a quienes no la aceptaran, y lo mismo el de Perusa (1308). En el de Zaragoza se impone ya la obligación de seguir la doctrina tomista (1309) [27]. Y la misma disposición se confirma en los de Metz (1313), Lourdes (1314) y Bolonia (1315). Es decir, que antes de la canonización de Santo Tomás, y cuando todavía no habían sido anuladas las condenaciones de París, su doctrina era reconocida oficialmente en la Orden dominicana.

La tensión fue disminuyendo poco a poco, y los «articuli parisienses» fueron perdiendo su vigor y echados en olvido. Aunque todavía en 1316 Juan de Nápoles planteaba la cuestión «Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thomae quoad omnes conclusiones eius». En este aspecto, la canonización de Santo Tomás en 1323 por Juan XXII tuvo efectos decisivos. En 1325, Esteban de Bourret, obispo de París, anuló las condenaciones de Tempier, disipando toda sombra de sospecha en la ortodoxia de Santo Tomás [28].

Pero, aunque su alcance era local, pues solamente tenían vigor en la diócesis de París, los efectos de las condenaciones de 1277 fueron muy profundos, extendiéndose mucho más que a una simple cuestiúncula, de escaso interés en teología. Sirvie-

[26] REICHERT, *Act. Cap.* I p.199.204.235; II 30.64.

[27] «Volumus et districte iniungimus lectoribus et sublectoribus universis, quod legant et determinent secundum doctrinam et opera venerabilis doctoris fratris Thomae de Aquino, et in eadem scolares suos informent, et studentes in ea cum diligentia studere teneantur» (*Act. Cap.* II p.38).

[28] DENIFLE-CHATELAIN, *Chart.* II p.281 n.838; P. MANDONNET, *Frères Prêcheurs:* Dict. Théol. Cath., t.6.

ron para sembrar el desconcierto entre teólogos y filósofos, en el sentido de poner en tela de juicio, considerando fracasado, o por lo menos peligroso, el intento de Santo Tomás de incorporar la filosofía a la fe cristiana para elaborar una ciencia teológica en sentido riguroso. La filosofía pierde la confianza en la razón, orientándose hacia el fideísmo. Muchas tesis racionales, propias de la filosofía, se traspasan a la teología, como superiores al alcance de la pura razón, dejando reducido el campo de la filosofía poco más que a la lógica, la gramática y las ciencias naturales.

La verdad es que, fuera de la Orden dominicana, que comprendió en seguida el tesoro que Dios le había concedido en Santo Tomás, el éxito inmediato del tomismo fue más bien escaso. Pocos contemporáneos supieron intuir el valor trascendental que aquel cuerpo compacto de doctrina significaba en el campo de la filosofía y la teología. A otros les asustaba su carácter revolucionario, que introducía nuevos conceptos y métodos en lo que se consideraba orientación «tradicional» de la ciencia sagrada.

Lo cierto es que, a pesar de la profunda huella que ya desde el siglo XIII marca el pensamiento de Santo Tomás, de momento más bien prevalecieron las corrientes opuestas. Casi puede afirmarse que, en el ambiente universitario oficial y en los grupos ya formados y compactos en vida del santo Doctor, el pensamiento continuó su evolución como si el tomismo no hubiera aparecido en el mundo. El «agustinismo», encastillado en las facultades de teología de París y Oxford, siguió arrastrando el lastre de viejas tesis desvirtuadas por el genio del Aquinatense. El resultado de todo fue que el impulso dado a la ciencia por Santo Tomás quedó neutralizado por largo tiempo, prevaleciendo otras corrientes que en los umbrales del siglo XIV darán origen al llamado nominalismo, antecedente directo, que, sumado con otras causas que también afloran en el mismo tiempo, dará por resultado la gran desviación filosófica y teológica cuyas consecuencias, en múltiples formas, llegan hasta nuestros mismos días.

2. **Escuela tomista.** Pero el tomismo no quedó sin defensa. En todas estas luchas y en las que se suceden en el siglo XIV se formó muy pronto un nutrido grupo de apologistas, unos, discípulos inmediatos de Santo Tomás, y otros conquistados por la solidez de su doctrina, que constituyen lo que pudiéramos llamar primera escuela tomista. Solamente cabe hacer de ellos una mención rápida [29].

[29] C. DOUAIS, *Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des Frères*

a) *En Francia:* BERNARDO DE TRILLA (h.1240-1292). Discípulo de Santo Tomás. Quizá originario de España. Maestro regente de Saint Jacques de París. Murió en Nimes. De él dice Bernardo Gui: «Dogmatibus ac nectare fratris Thomae excellenter imbutus» [30].—GIL DE LESSINES († p.1304) escribió un tratado *De unitate formae* [31].—HUGO DE BILLOM, o de Billion (1230/40-1298), obispo de Ostia, defendió la doctrina de Santo Tomás contra los ataques de Guillermo de la Mare.—JUAN QUIDORT, de París (h.1260-1306), maestro regente de Saint Jacques (1304-1305). Defendió la doctrina de Santo Tomás con su *Correctorium Corruptorii Thomae.* Escribió *De potestate regia et papali* (h.1302). *De Antichristo. Quaestio disp. de unitate esse et essentiae. Determinatio de modo existendi corporis Christi in sacramento altaris* (1304-1305), que le ocasionó la condenación de varios obispos. Apeló al papa Clemente V, y murió en Burdeos, adonde había ido para defenderse ante la curia [32].—BERNARDO DE ALVERNIA (de Clermont, de Claromonte, de Gannat, † p.1307). Impugnó a Godofredo de Fontaines y a Jacobo de Viterbo.—GUILLERMO DE LEUS (de Levibus, † h.1311).—JACOBO DE LAUSANA († h.1322).—HERVEO NATAL (de Nédéllec, † 1323), *Doctor rarus.* Maestro regente de Saint Jacques (1307). Defendió la doctrina tomista contra Enrique de Gante, Jacobo de Metz, Escoto, Durando y Pedro Auriol. En 1318 fue elegido maestro general de la Orden, trabajando intensamente por la canonización de Santo Tomás. Murió en Narbona un mes después de ella [33].—BERNARDO LOMBARDI († h.1332).—GUILLERMO PEYRE DE GODIN (de Godino, h.1260-1326), regente de París, maestro del Sacro Palacio,

Prêcheurs au XIIIe et au XIVe siècle (1216-1342) (París 1884); QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores Ordinis Fratrum Praedicatorum,* 2 vols. (1719-1721); P. GLORIEUX, *La littérature quodlibetique de 1160-1320:* Bibl. Thomiste (1925); ID., *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIIIe siècle* (París 1933); M. DE WULF, *Hist. de la Filos. méd.* II p.202-218; B. GEYER, *Patristische und Schol. Philosophie;* UEBERWEG, *Grundriss* II 529 - 543; F. J. ROENSCH, *Early Thomistic School* (Dubuque, Jowa, 1964).

[30] «Frater Bernardus de Trilia, natione hyspanus, magister in Theologia, scripsit... tria quolibet» (H. DENIFLE, *Tabula scriptorum Ord. Praef.:* Archiv II (1888) p.192-201.226-240). «Frater Bernardus de Trilia, de Nemausio... Hic obiit in Avinione in vigilia Beati Dominici, a. D. 1293. Hic translatus inde, quiescit in Nemauso» (C. DOUAIS, p.165). P. GLORIEUX, *La litt. quodl.* p.101; T. y J. CARRERAS ARTAU, *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* (Madrid 1939) t.1 p.176-183.

[31] M. DE WULF, *Le traité «De unitate formae» de G. de Lessines* (Louvain 1901); P. MANDONNET, *G. de L. et son «Tractatus de crepusculis»:* Rev. Néosc. (1910) 190-94.

[32] P. GLORIEUX, *Répert.* n.60.

[33] P. GLORIEUX, *Répert.* n.64.

cardenal y enviado por Juan XXII como legado a Castilla en 1320-1324.—ARMANDO DE BELVEZER (de Beauvoir, de Bellovisu, † h. 1333-40), maestro del Sacro Palacio.—PEDRO DE PALUDE (de la Palu, h.1280-1342), maestro de París, patriarca de Jerusalén. Fue uno de los censores de las doctrinas de Durando de Saint Pourçain. Defendió los derechos de la Santa Sede con su tratado *De causa immediata ecclesiasticae potestatis*. Se opuso respetuosamente a la opinión de Juan XXII sobre la dilación de la visión beatífica.—HERVEO DE LA QUEUE (h.1350-1360), autor de la primera *Tabula* de las obras de Santo Tomás. Discípulo de Santo Tomás en París fue el cisterciense HUMBERTO DE PREUILLY († 1298).—Al maestro secular PEDRO DE ALVERNIA (de Croc, † 1304), buen comentarista de Aristóteles, encargaron los dominicos la terminación de algunas obras de Santo Tomás [34].

b) *En Italia:* ANNIBALDO DE ANNIBALDIS (Annibaldeschi, † 1272) sucedió en París a Santo Tomás (1261-1262), quien le dedicó la *Catena aurea*. Su comentario a las *Sentencias*, según Tolomeo de Lucca, es una «abbreviatio dictorum fratris Thomae». Fue cardenal.—REGINALDO DE PRIVERNO († h.1290), fiel amigo y colaborador de Santo Tomás.—GERARDO DE FELTRE (h.1264).—DOMINGO DE STELLEOPARDIS († 1291). JUAN BALBI DE GÉNOVA († p.1298). Escribió un tratado de gramática titulado *Catholicon* y una suma dialogada: *Dialogus de quaestionibus animae ad spiritum* (1272).—TOLOMEO DE LUCCA (dei Fiadoni, h.1245-1326). Discípulo de Santo Tomás en Nápoles. Enseñó en la corte pontificia de Aviñón y fue obispo de Torcello. Escribió *Exaëmeron seu de opere sex dierum tractatus*, *Historia ecclesiastica nova* y *Annales*. Se le atribuye una *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*. Terminó el tratado *De regimine principum*.—RAMBERTO DE PRIMADIZZI, de Bolonia († 1308). Escribió contra Guillermo de la Mare *(Apologeticum veritatis super corruptorium Thomae)*.—REMIGIO DE CHIARO DE GIROLAMI († 1319). Maestro de Artes en París. Discípulo de Santo Tomás. Maestro en Florencia, donde Dante asistió a sus lecciones. Murió en París.—BENEDICTO DE ASINAGO († 1339).—GRATIA DEI DE ASCOLI († 1341).—GUIDO VERNANI DE RÍMINI († p.1344).—JUAN REGINA DE NÁPOLES († p.1350), «la mayor figura de la antigua escuela tomista» [35]. Escribió cuestiones disputadas (Nápoles 1618) y catorce quodlibetos.

[34] P. GLORIEUX, *Répert.* n.210.

[35] M. GRABMANN, *Hist. de la Teología católica* (Madrid 1946) p.120; C. G. GELLOUSCHEK, *Xenia thom.* III 73-104.

c) *En Alemania y Bélgica:* JUAN PICARDI DE LICHTENBERG (de Lucidomonte, † p.1313).—ENRIQUE DE LÜBECK († p.1336). NICOLÁS DE ESTRASBURGO († p.1329).—JACOBO DE DOUAI (finales s.XIII).—FELIPE DE GANTE (h.1300). Otros dominicos, como Juan de Sterngassen († 1314-1327) y Gerardo de Sterngassen (s.XIV), siguen la corriente albertina.

d) *En Inglaterra.* La actitud de Roberto Kilwardby contra el tomismo provocó una fuerte reacción entre los dominicos ingleses. Ya hemos mencionado el valiente comportamiento de RICARDO DE KNAPWELL († p.1288), sostenido por su provincial GUILLERMO DE HOTHUM (Hozum, Heudon, † 1298), el cual fue después obispo de Dublín y compuso muchos escritos que permanecen inéditos. Contra Enrique de Gante escribió ROBERTO DE OXFORD (Erfort, Colletorto, Tortocollo, † fin. s.XIII). TOMÁS DE JORZ (h.1230-1310), maestro en Oxford y cardenal. TOMÁS DE SUTTON († p.1315) escribió cuatro quodlibetos y defendió a Santo Tomás contra Escoto, *Liber propugnatorius* (Venecia 1525), *De pluralitate formarum.*—TOMÁS DE WYLTON (s.XIII-XIV).—NICOLÁS TRIVET (h.1258-1330) escribió un quodlibeto y *Quaestiones disputatae.*

e) *En España.* El influjo de San Raimundo de Peñafort, que quizá colaboró con Alfonso X en las *Partidas,* determinó un amplio movimiento tomista entre los dominicos españoles de Cataluña, Aragón y Baleares, que se puso de manifiesto en sus polémicas contra el atrabiliario Arnaldo de Vilanova, el cual escribió contra ellos sus panfletos *Gladius iugulans thomatistas* (1304), *Carpinatio poetriae theologi deviantis, Antidotum contra venenum effusum per fratrem Martinum de Atheca* [36]. Entre los maestros de París figura el catalán FERRER (Ferrarius catalanus, hispanus, aragonensis), discípulo de Santo Tomás y regente de Saint Jacques hacia 1275 [37]. Queda de él un quodlibeto, publicado en parte por Grabmann. El mallorquín ROMÉU (Romeu Orticii) fue también maestro en París, provincial de Aragón, y tomó parte en Aviñón en el proceso de Arnaldo de Vilanova. Murió en 1313 [38]. La figura más notable es RAIMUNDO MARTÍ (h.1230-1286), natural de Subirats, discípulo en París de San Alberto Magno y condiscípulo de Santo Tomás (1245-1248). Para la controversia contra judíos y musulmanes,

[36] Sobre Arnaldo de Vilanova, cf. CARRERAS ARTAU, o. c., I 199ss; F. EHRLE, *A. de V. ed i «Thomatistae»:* Gregorianum I (1920) 475-501; P. GLORIEUX, *Répert.* p.418ss.

[37] P. GLORIEUX, *Répert.* p.135; *Quodl.* 109; CARRERAS ARTAU, o. c. I 170ss.

[38] P. GLOR., *Répert.* n.62.

el capítulo de Toledo (1250) había ordenado el cultivo de las lenguas orientales. Se fundó un estudio en Murcia, a donde fue enviado Martí, y después otra escuela en Barcelona. en la que también intervino. Hizo un viaje a Túnez y regresó a Barcelona, donde murió. Fue gran hebraísta y arabista. «Multum sufficiens in latino fuit, philosophus in arabico, magnus rabinus in hebraico et in lingua chaldaica multum doctus» [39]. Tradujo el *De anima* de Averroes. Para la controversia contra mahometanos y judíos escribió: *Explanatio symboli* (h.1257), *Capistrum iudaeorum* (h.1267), y sobre todo su *Pugio fidei, adversus mauros et iudaeos*[7], terminado hacia 1278, en que sigue el plan de Algazel y utiliza la *Summa contra Gentiles* de Santo Tomás [40].

3) **Eclécticos.** Entre los adversarios y partidarios de Santo Tomás puede situarse un grupo de pensadores que mantienen una actitud intermedia, aunque más bien favorable a su doctrina.

GODOFREDO DE FONTAINES († h.1306/9). *Doctor venerandus et eloquens.* Natural de Lieja. Maestro regente de teología en París (1285-1292/1304). Fue elegido obispo de Tournai, pero renunció (1300). Sus 15 *Quodlibetos* revelan un ingenio vigoroso e independiente. Carácter un poco turbulento. Por una parte se opuso a las Ordenes mendicantes (1282-1290), y por otra criticó duramente la intempestiva condenación de algunas tesis tomistas por Tempier, así como a su sucesor Simón de Buzy porque no las anulaba. Combatió

39 PEDRO MARSILIO, cf. ECHARD, *Script. O. P.* I 396; CARRERAS ARTAU, o. c., I 147ss; V. BELTRÁN DE HEREDIA, O. P., *Irradiación de la espiritualidad misionera dominicana:* Espiritualidad Misionera (Burgos 1954) 135-137; J. J. BERTHIER, *Un maître orientaliste du XIII siècle, Raymond Martí:* Arch. F. F. Praed. 6 (1936) p.302; M. MENÉNDEZ PELAYO, *Heter.* (Madrid 1917) III 254-255; A. DÍAZ MACHO, *Acerca de los midrasim falsificados de R. Martí:* Sefarad, 9 (1949) 165-196; M. SOLANA, *Corroboración filosófica del dogma de la Trinidad por Ramón Martí:* Rev. de Fil. 22 (Madrid 1963) 335-78.

40 M. Asín Palacios, en su *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino* (Zaragoza 1904, Homenaje a D. Francisco Codera, p.320-323), señaló las coincidencias entre la *Summa contra gentiles* y el *Pugio fidei*, insinuando la dependencia de la primera respecto del segundo (cf. *Huellas del Islam* [Madrid 1941] p.65). Le contestó el P. L. GETINO, *La summa contra gentes y el Pugio fidei* (Vergara 1905), estableciendo la cronología respectiva de ambas obras, con lo que se excluye la dependencia de Santo Tomás respecto de R. Martí. Don José M.ª Llovera, en un discurso inédito pronunciado en el Congreso de la Asociación para el Progreso de las Ciencias (Barcelona 1929), demostró que R. Martí cita la *Summa contra gentiles* y que el *Pugio fidei* depende no sólo de ésta, sino de la *Summa Theologiae* (cf. CARRERAS ARTAU, o. c., I p.166).

contra muchos de sus contemporáneos, como Egidio Romano, Jacobo de Viterbo, Tomás de Sutton, y en especial Enrique de Gante. A su vez tuvo que sufrir las críticas de Bernardo de Alvernia. En cuanto a Santo Tomás, es difícil superar las frases elogiosas con que lo encomia. Escribió escolios sobre la primera parte de la *Summa Theologiae* y sobre la *Summa contra Gentiles*. Sigue su doctrina en muchos puntos, pero se aparta en cuestiones fundamentales. Acepta la unidad de forma, pero confiesa no saber contestar a los argumentos de los pluralistas. Pone el principio de individuación de los cuerpos en la forma sustancial. Niega la distinción real entre esencia y existencia [41].

ENRIQUE DE GANTE (Goethals, 1217-1293). *Doctor solemnis*. Arcediano de Brujas (1276) y canónigo de Tournai. Maestro regente en París desde 1277, donde ejerció gran influencia hasta su muerte. En 1282 se declaró en contra de los privilegios de las Ordenes mendicantes. Escribió una *Summa theologica* (inacabada), varios comentarios a libros de Aristóteles y 15 *Quodlibetos*, que son su obra principal [42]. En general sigue la corriente «agustiniana», pero con independencia, y en algunas cuestiones, como la unidad de forma, se aproxima al tomismo [43]. Pero en otras muchas mantiene puntos de vista

[41] «Formalis ratio huiusmodi distinctionis, qua scilicet unum individuum in materialibus ab alio formaliter distinguitur... est forma substantialis uniuscuiusque individui» (*Quodl.* 3 q.1; M. DE WULFF, A. PELZER, J. HOFFMANS, edición de los quodlibetos de Godofredo de Fontaines, *Les philosophes belges*, Lovaina 1904-1935). Godofredo manifiesta no haber comprendido el sentido que tiene la individuación en Santo Tomás. Se fija solamente en la función de la cantidad, de lo cual resultaría nada más que una división cuantitativa, es decir, accidental, dentro de una misma sustancia. Así aparece en el siguiente texto: «Ergo si in duobus individuis non sit alia forma substantialis, sed solum accidentalis, quae est quantitas, quod oportet dicere, si quantitas divisa sit praecisa ratio formalis huius diversitatis et non ipsa forma substantialis, unum individuum differret ab alio solum accidentaliter sive secundum formam accidentalem, et essent plura secundum quantitatem sive plura quanta et non secundum substantiam, sive non essent plures substantiae, quod est manifesto inconveniens». Creemos que esta dificultad queda solucionada con lo dicho acerca del concepto tomista de la individuación y de la multiplicación de los individuos materiales, los cuales no se diferencian unos de otros solamente por su cantidad, sino que cada uno de ellos es una sustancia completa, con su materia, su forma sustancial y su cantidad propias.

[42] P. GLORIEUX, *Répert.* n.192; J. PAULUS, *Henri de Gand, Essai sur les tendences de sa métaphysique* (París 1938); J. GÓMEZ CAFFARENA, S. I., *Ser participado y ser subsistente en la Metafísica de E. de G.* (Roma 1958).

[43] «Non oportet ponere plures formas in eodem esse, immo sufficit ponere unicam, quae virtute omnes alias in se contineat, ut ab eadem forma

completamente ajenos a éste, y que pueden considerarse como anticipaciones de otras corrientes que prevalecerán en el siglo siguiente. Niega la posibilidad de la creación *ab aeterno*. El principio de individuación no es la materia, sino que consiste en una negación [44]. Dios puede crear la materia sin ninguna forma y hacerla existir independientemente de toda forma [45]. Destaca fuertemente el ejemplarismo, que relaciona con la teoría del conocimiento. Las especies impresas son imágenes abstraídas de los objetos, pero el entendimiento para conocer requiere la iluminación de la verdad eterna [46]. Por otra parte, admite el concepto analógico del ser, fundamentando en él la demostración de la existencia de Dios. Fue uno de los primeros en ensalzar la absoluta superioridad de la voluntad sobre el entendimiento [47]. Contra Egidio Romano negó la distinción real de esencia y existencia, anticipando fórmulas que veremos recogidas por otros escolásticos posteriores [48].

simplici in bruto ponamus ipsum esse corpus mixtum vegetabile et sensibile» *(Quodl.* 4 q.13: ed. M. DE WULFF, p.100).

[44] «Est ergo dicendum, quod in formis creatis specificis, ut specificae sunt, ratio individuationis ipsarum, qua determinantur in suppositis, et quae est ratio constitutiva suppositi, est negatio, qua forma ipsa... ut est terminus factionis, facta est indivisa omnino in supposito et individualis et singularis privatione omnis divisibilitatis per se et per accidens et a quolibet alio divisa. Quae quidem negatio non est simplex, sed duplex, quia est removens ab intra omnem plurificabilitatem et diversitatem, et ab extra omnem identitatem» *(Quodl.* 5 q.8). En otros pasajes da una noción un poco distinta, que tampoco será desperdiciada por otros escolásticos posteriores. La individuación consistiría en la unión de la *esencia* y la *subsistencia*, o sea de la existencia actual. «Quia coniunctio istorum duorum, scilicet, *essentiae et subsistentiae* in uno et in altero, non potest esse ex seipsis... ideo causa individuationis eorum efficiens dicendus est Deus, qui dat utrique eorum *subsistentiam* in effectu et seorsum».

[45] «Ipsa (materia prima) est susceptibilis esse per se tamquam per se creabile et propriam habens ideam in mente creatoris... actione creatoris spoliari potest ab omni forma» *(Quodl.* 1 q.10).

[46] «Nunc autem ita est, quod homo ex puris naturalibus attingere non potest ad regulas lucis aeternae, ut in eis videat sinceram veritatem... illas Deus offert quibus vult et quibus vult subtrahit» *(Summ. theol.* 1 q.2 n.26). «Sed in illa (incommutabili veritate) nihil videmus nisi speciali illustratione divina, quia ipse excedit limites naturae nostrae» (ibid., n.5).

[47] «Quod autem obiectum voluntatis supereminet obiecto intellectus, patet, quia obiectum voluntatis, quod est bonum simpliciter, habet rationem finis simpliciter et ultimi finis. Obiectum autem intellectus, quod est verum, habet rationem boni alicuius ut intellectus et ita ut finis sub fine et ordinatum ad aliud ut ad ultimum finem» *(Quodl.* 1 q.14: ed. M. DE WULFF, 261).

[48] El *esse* existencial *non differt re ab essentia creaturae, non tamen differt ab illa sola ratione*, sino que se distingue de un modo que el Gandavense califica de *intencional*, que viene a ser un intermedio entre la distinción real y la razón, o, si se quiere, una especie de distinción modal. «Bap-

EGIDIO ROMANO (1243/47-1316). *Doctor fundatissimus.* Natural de Roma, y quizá perteneciente a la noble familia de los Colonna. Ingresó en la Orden de Ermitaños de San Agustín (aprobada en 1256). Asistió a las clases de Santo Tomás de 1269-1272. Inició su enseñanza, y, siendo todavía bachiller, protestó enérgicamente contra la condenación de Tempier, y escribió un tratado *Contra gradus et pluralitatem formarum* (1277), llegando a calificar la doctrina pluralista como contraria a la fe [49]. Tempier quiso obligarle a retractarse, pero ante su negativa le aplicó la pena de exclusión de la Universidad, vetando su acceso al magisterio. En 1285 obtuvo la *licencia docendi* por un decreto de Honorio IV, aunque para ello tuvo que retractarse de algunas tesis. Enseñó en París de 1285-1292, y fue preceptor del rey Felipe el Hermoso. El gran prestigio que adquirió en su enseñanza se revela en la recomendación del Capítulo general de Florencia (1287), declarando su doctrina oficial en su Orden [50]. En 1292 fue elegido Maestro general, y tres años después arzobispo de Bourges (1295), to-

tizetur ergo ille modus medius et detur ei nomen et si non competenter possit appellari differentia secundum intentionem, ut omnimode idem sit differre intentione et ratione, detur ei aliud nomen. Fatuum est enim disputare de nomine quando notum est de re». Así, pues, refiriéndose al *esse existentiae*, afirma: «Si vero loquamur de secundo esse creaturae, illud licet *non differt re* ab essentia creaturae, *non tamen differt ab ea sola ratione*, in quantum intellectus diversis conceptionibus capit de ea quod est, et quod tale quid est substantia vel accidens; sed *etiam differt ab ea intentione*, quia quantum ad tale esse, ipsa essentia creaturae potest esse vel non esse... et *ideo de tali esse non potest concedi quod essentia creaturae est esse suum*, quia esse essentiae nunc existens in actu potest esse non ens, sicut prius fuit ens. In solo autem Deo verum est quod, *de tali esse loquendo, ipse est suum esse*» (*Quodl.* 1 q.9). Con lo cual no queda del todo bien parada la identificación del *esse existencial* con la esencia de la criatura. De todos modos, en estas sutilezas en que comienzan a quebrarse los conceptos en múltiples subdistinciones, puede preverse ya la lamentable inclinación por donde va a seguir la escolástica del siglo XIV hasta llegar a su mayor descrédito y decadencia.

[49] «Declaramus itaque in hac parte tertia, quod ponere plures formas contradicit fidei catholicae et contradicit his, quae ex sensibilibus habent ortum, propter quod, quia ponendo unam formam magis possumus salvare quod tenet fides catholica, et quae sunt sensibus apparentia, quam ponendo plures» (*De gradibus formarum*: ed. Venecia 1502, fol.211v).

[50] «Quia venerabilis Magistri Aegidii nostri doctrina mundum universum illustrat, definimus et mandamus inviolabiliter observari ut opiniones, positiones et sententias scriptas et scribendas praedicti Magistri nostri, omnes nostri Ordinis lectores et studentes recipiant, eisdem praebentes assensum, et eius doctrinae, omni qua poterunt sollicitudine, ut et ipsi illuminati alios illuminare possint, sint seduli defensores» (DENIFLE-CHATELAIN, *Chart.* II n.542; Analecta Augustiniana 2 [Roma 1907-1908] p.275). Su independencia de criterio aparece en frases como ésta: «Si ergo non credimus philosophis, nisi quatenus rationalibiter locuti sunt consequens est ut rationi magis credamus quam ipsis philosophis» (II *Sent.* d.1 p.1.ª q.1 a.2).

mando parte en las controversias entre los legistas y canonistas a propósito de las potestades respectivas del rey y del papa. Con este motivo escribió su tratado *De ecclesiastica potestate*, favorable a la supremacía del poder espiritual sobre el temporal. Entre sus obras mencionaremos los comentarios a varios libros de Aristóteles *(De gen. et corrupt., De anima, Anal. Post.)*, seis quodlibetos, *Contra gradus et pluralitatem formarum*, *Theoremata de ente et essentia* (ed. Hocedez, Lovaina 1930), *Quaestiones de esse et essentia*, *Quaestiones de cognitione angelorum*, *Super authorem*, *De causis*. Comentarios a las *Sentencias*. *De regimine principum*. *De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate*.

En su doctrina sigue, por lo general, a Aristóteles («cuius vias in bene dictis semper secuti sumus») y a Santo Tomás, pero con independencia. Especial relieve tuvo su controversia contra Enrique de Gante a propósito de la distinción real de esencia y existencia. Subraya fuertemente la composición de las criaturas de dos principios distintos realmente entre sí: «Oportet quod (creatura) componatur ex re et re, quae duae res, una se habet ut actus, alia ut potentia; quae duo, actum et potentiam communi nomine vocamus esse et essentia»[51]. Esta clara actitud de Egidio dio origen en años pasados a una amplia controversia, en que se le pretendió adjudicar la invención de la distinción real[52].

[51] *Quaest. de esse et es.* q.13.

[52] Aunque la controversia ha perdido actualidad, citaremos a algunos de sus principales representantes: PICCIRELLI, *Disquisitio metaphysica theologica, critica de distinctione actuatam inter essentiam existentiamque creati entis intercedente, ac praecipue de mente Angelici Doctoris circa eamdem quaestionem* (Nápoles 1906); CHOSSAT, *Dieu:* Dict. Théol. Cathol. IV col.1152-1243; ID., *L'averroïsme de saint Thomas (notes sur la distinction d'essence et existence à la fin du XIII siècle):* Archives de Phil. 9 (1932) cah.3 p.129-177. Véase la respuesta de P. MANDONNET, *Les premières disputes sur la distinction de l'essence et de l'existence:* Rev. Thom. 18 (1910) 741-765; M. GRABMANN, *Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse documentis ineditis illustratur* (Acta Hebdomadae thomisticae, Roma 1924, 131-190); ID., *Circa historiam distinctionis essentiae et esse* (Acta Acad. Rom. Sancti Thomae, Turín 1935, p.61-76). Puede verse la controversia entre el P. P. DESCOQS y CORNELIO FABRO en «Divus Thomas» (Plac.) (1940) p.463-497 (1941) p.168-215.420-498.

Sobre su personalidad y doctrina en general: P. MANDONNET, *La carrière scolaire de Gilles de Rome:* Rev. Sc. Phil. Théol. (1910) 480-499; N. MERLIN, *Gilles de Rome:* Dict. Théol. Cathol. c.1358-1365; J. PAULUS, *Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence:* ADHDLMA (1940-1942) 323-358; HOCEDEZ, *Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle* (1276-1287): Gregorianum 8 (1927) 358-384; ID., *Gilles de Rome et St. Thomas:* Mél. Mandonnet I (1930) 385-409. Sobre Egidio y su doctrina de los modos sustanciales: D. TRAPP,

Una orientación semejante sigue dentro de la Orden agustiniana su discípulo JACOBO CAPOCCI DE VITERBO († 1308). *Doctor speculativus. Doctor inventivus.* Maestro hacia 1293. Obispo de Benevento y arzobispo de Nápoles, que sostuvo valientemente los derechos pontificios contra los legistas de Felipe el Hermoso en su *De regimine christiano*, que H. X. Arquillière califica del tratado más antiguo *De Ecclesia* [53]. Lo mismo hay que decir de AGUSTÍN TRIONFO (1243-1328), discípulo de Santo Tomás, que defendió a Juan XXII contra Luis de Baviera con su *Summa de potestate ecclesiastica*, atribuyendo al papa un poder ilimitado. Figura muy notable de la orden agustiniana fue también TOMÁS DE ESTRASBURGO, o de Argentina († 1357), que polemizó contra el escotismo.

La Orden carmelitana, desde su primer maestro GERARDO DE BOLONIA (h.1250-1317), que alcanzó la licencia en 1295 y fue general de la Orden (1297), siguió una orientación doctrinal fiel al tomismo, aunque algunos, como GUIDO TERRENA, sufren la influencia de Godofredo de Fontaines.

CAPITULO XVIII

Aristotelismo heterodoxo

La recuperación del «corpus aristotelicum», que penetraba en Occidente acompañado de los comentarios de Alejandro de Afrodisias, Avicena y Averroes, implicaba un peligro que, aunque algún tiempo pudo atajarse con medidas coercitivas, acabó por estallar con caracteres violentos [1]. Las prohibiciones de 1210, 1215 y 1231, inspiradas por la Facultad de Teología, tenían por objetivo principal frenar en la de Artes el entusias-

O. S. A., *Aegidii Romani de doctrina modorum:* Angelicum (1935) 449-501; F. PÉREZ MUÑIZ, O. P., *El constitutivo de la persona creada en la tradición tomista:* La Ciencia Tomista (1945-1946) p.68ss.; G. SUÁREZ, *El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia en las criaturas* (Salamanca 1948); ID., *La metafísica de E. R. a la luz de las 24 tesis tomistas* (Salamanca 1949). J. M.ª OZAETA, O. S. A., *El problema de la unión hipostática en las obras de Egidio Romano anteriores al III Sententiarum:* La Ciudad de Dios 80 (1964) 44-76.

[53] H. X. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Eglise: J. de Viterbo, De regimine christiano (1301-1302)* (París 1926); ID., *J. de Viterbo:* Dict. Théol. Cath. VIII (1924) 305-309. M. GRABMANN, *La doctrina di Jacobo Capocci de Viterbo a proposito della realtà dell'essere divino:* RivFilNeosc (Milano 1930) 13-30.

[1] R. DE VAUX, O. P., *La première entrée d'Averroes chez les latins:* Rev. Sc. Phil. Théol. (1933) p.193-245; M. M. GORCE, O. P., *L'essor de la pensée au Moyen Age* (París 1933).

mo hacia los «libri naturales» y la *Metafísica* de Aristóteles, junto con los comentarios de Avicena, que llegaban a través de los traductores toledanos. El avicenismo se había infiltrado profundamente, y precisamente en algunos de los teólogos que se presentaban como más auténticamente «tradicionalistas». Pero hacia 1230 la influencia de Avicena comienza a declinar ante la de Averroes, la cual irá en aumento hasta culminar en el agudo conflicto de fines del siglo [2].

Ya hemos visto que la eficacia de las prohibiciones de utilizar en la enseñanza los «libri naturales» y los comentarios musulmanes se muestra en el hecho de que, con la excepción relativamente tardía de Siger de Brabante, la producción literaria de los artistas parisienses se reduce casi exclusivamente al campo de la lógica. Los que primero utilizan, citan y comentan las nuevas adquisiciones filosóficas no son los artistas, sino los teólogos. Las primeras citas de Averroes aparecen en el *De universo* y el *De anima*, de Guillermo de Alvernia (entre 1231-1236). Felipe el Canciller, en su *Summa de Bono* (h.1228-1236), cita una vez la *Metafísica*, y otra el *De anima* de Averroes. Poco más tarde (h.1240) San Alberto Magno, en las dos primeras partes de su *Summa de creaturis*, cita unas ochenta veces gran parte de sus obras, y se ve que lo tiene presente al parafrasear a Aristóteles. Lo cual significa que, hacia 1250, Averroes había penetrado plenamente en el Occidente latino, y también que los escolásticos tardaron un poco en darse cuenta del peligro que podía significar para el cristianismo.

De hecho, el primer contacto con Averroes fue normal. Primero San Alberto y después más ampliamente Santo Tomás, le dan cabida en la especulación filosófica y teológica, procediendo con el mismo criterio que habían seguido con Aristóteles y otros autores griegos, musulmanes o judíos; es decir, tratando de incorporar al pensamiento cristiano lo mucho que en su doctrina había de aprovechable, utilizándolos

[2] Las primeras versiones de Averroes son obra de Miguel Escoto († 1235), el cual, en Toledo (1217) o en Palermo (1228), tradujo sus comentarios al *De caelo et mundo*, y quizá el *De anima*, la *Metafísica* y el *De substantia orbis*. Otras traducciones se deben a Guillermo de Luna en Nápoles (paráfrasis de la *Isagoge)* y al Maestro Teodorico (comentario a la *Física)*. Estas traducciones penetran en París entre 1228 y 1230, como lo atestigua Roger Bacon: «Tempore Michaelis Scoti, qui annis Domini 1230 transactis apparuit deferens librorum Aristotelis partes aliquas de Naturalibus et Metaphysicis cum expositionibus authenticis, magnificata est philosophia apud Latinos». Hermann el alemán tradujo los comentarios medios de Averroes a la *Etica a Nicómaco* (1240) y a la *Poética* (1256). Otras traducciones fueron hechas sobre el hebreo, de suerte que hacia 1260 era conocido todo o la mayor parte del legado de Averroes.

en la medida en que estaban de acuerdo con el dogma y corrigiéndolos, rechazándolos o impugnándolos en cuantas tesis no eran conformes a la ortodoxia.

Hacia 1250, poco más o menos, debió de comenzar el abuso del aristotelismo en la Facultad de Artes. Un reglamento de 1255 da acogida oficial a todas las obras de Aristóteles, aunque subsistían las prohibiciones. Algunos maestros sufrieron una especie de deslumbramiento ante la filosofía aristotélica, considerando al Estagirita como la expresión más alta de la razón filosófica, y su sistema, como un cuadro cerrado y completo, que aceptaban sin reparar en sus deficiencias y sus errores. A la vez Averroes era considerado como su más fiel comentador. Trataban de exponerlos literalmente, conforme a la mente de sus autores, prescindiendo de su relación con el dogma cristiano [3]. Algunos dieron un paso más, aceptando como verdaderas tesis aristotélicas, avicenianas y averroístas en manifiesta contradicción con la ortodoxia, escudándose con el subterfugio de la doble verdad. Este movimiento se ha calificado de «averroísmo latino». Pero quizá sería más exacto denominarlo aristotelismo heterodoxo, o aristotelismo averroísta, ya que en él predomina Aristóteles, junto con cuyas doctrinas se infiltran en buena proporción teorías avicenianas y averroístas. Hacia 1256 ya debía estar bastante definido, pues en esa fecha escribe San Alberto, a petición de Alejandro IV, su tratado *De unitate intellectus contra Averroem*.

Es posible que los partidarios de la filosofía aristotélica y averroísta no intentaran hacer una sistematización rigurosa de sus doctrinas, sino simplemente una exposición objetiva y literal *(recitando, non asserendo)*. Siger reprocha a San Alberto y Santo Tomás no haber penetrado bien en el pensamiento de Aristóteles. «Isti viri deficiunt ab intentione Philosophi, nec intentum determinat... Supponit enim (Albertus) quod potentia vegetandi et sentiendi pertineant ad illam substantiam, ad quam pertinet potentia intelligendi, quod non est verum secundum Philosophum et Themistium eius expositorem». Aunque en otras ocasiones expresa su admiración hacia ambos, calificándolos de «praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas» [4].

Sea cualquiera el juicio personal sobre los personajes cali-

[3] «Quod non est excellentior status, quam vacare philosophiae» (prop.40). «Quod sapientes huius mundi sunt philosophi tantum» (prop.154). «Quod homo non debet esse contentus auctoritate ad habendum certitudinem alicuius quaestionis» (prop.150).

[4] *De anima intellectiva:* ed. MANDONNET, *Siger* II p.153-154.

ficados de «averroístas», en realidad aquel movimiento derivó francamente hacia la heterodoxia, dando ocasión a las dos condenaciones de 1270 y 1277. En el texto de la primera aparecen con claridad las tesis que se les atribuían: la eternidad del mundo, del movimiento y del tiempo; la imposibilidad de una creación temporal *ex nihilo;* la necesidad formal del orden de la creación; la unidad del entendimiento agente y posible en la especie humana; la negación de la inmortalidad personal, del libre albedrío y de la libertad moral, y la de la providencia divina sobre los individuos, ya que solamente se ejercería sobre las especies [5].

En cambio, la de 1277 «fue una condenación masiva, manifiestamente apasionada y precipitada» [7]. Tempier se extralimitó en la realización del encargo del Papa, el cual solamente había ordenado hacer una información sobre los errores que circulaban en la Universidad de París. Del fárrago de 219 tesis que figuraban en la condenación no es posible entresacar un sistema coherente. Unas son aristotélicas, otras típicamente avicenianas, otras netamente averroístas, algunas tomistas, otras de autores no filosóficos, como las entresacadas del libro *De amore* o *De Deo amoris*, de Andrés el Capellán, y otras no es posible identificar a quién pertenecen. Algunas de ellas son contradictorias entre sí, si bien en su mayor parte hay que reconocer que chocan también con la ortodoxia [8]. En realidad, más que de una condenación específica del averroísmo se trata de una repulsa de la filosofía y de la posibilidad de la conciliación del aristotelismo con el dogma cristiano.

El grado de apasionamiento a que se había llegado lo revela el hecho de que, tanto en la de 1270, como en la de 1277, los representantes de la pretendida posición «agustiniana» (profundamente penetrada de teorías de Avicena e Ibn Gabirol) trataran de aprovechar el río revuelto para envolver en ellas

[5] Cf. P. Mandonnet, *Siger* p.110ss.

[7] A. Portalié, *Averroïsme:* Dict. Théol. Cath. Véase cómo la califica Egidio Romano: «Licet possit esse opinabile apud multos, omnes illos articulos non esse bene damnatos, nam nos ipsi tunc eramus Parisiis et tamquam de re palpata testimonium perhibemus, quod plures de illis articulis transierunt, non consilio Magistrorum, *sed captiositate quorumdam paucorum*» (*In II Sent.* d.32 q.2 a.2). Sobre el ambiente que preparó las condenaciones, J. d'Albi, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de* 1267-1277 (París 1923) p.164; M. M. Gorce, o.c., p.165ss; F. Ehrle, *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin.:* Zeitsch. für kath. Theol. 28 (1913); St. D'Irsay, *Histoire des Universités* p.169ss.

[8] Denifle-Chatelain, *Chart.* I p.543ss. El P. Mandonnet ofrece una distribución por orden de materias (*Siger* II p.175-191). M. M. Gorce, o.c., p.167ss.

algunas tesis de Santo Tomás. Lo que no consiguieron la primera vez lo lograron parcialmente en la segunda, que en realidad significa una pequeña victoria del «agustinismo» contra la actitud del Doctor Angélico, favorable a la incorporación de la filosofía. Por fortuna, aunque contribuyó no poco a entorpecer su desarrollo, no fue un triunfo definitivo. Lo más lamentable es que aquellas drásticas medidas tampoco lograron detener el curso del averroísmo, el cual, si bien desaparece momentáneamente de la Universidad de París, seguirá su desarrollo a lo largo de los siglos XIV y XV, llegando a dar sus peores frutos en la de Padua en el XVI.

Intentando una visión de conjunto, en el prolijo catálogo de 1277 podríamos ver reflejadas las siguientes afirmaciones: Dios es el creador del mundo. Pero sólo produce inmediatamente un ser, creado y creador, del cual procede escalonadamente una serie de inteligencias creadas y creadoras, que están unidas a las esferas celestes incorruptibles. Todas esas emanaciones son necesarias y coeternas a Dios. (En otra tesis aparece la afirmación de que Dios no es la causa eficiente, sino solamente la final, de las cosas.) Dios solamente conoce lo inmaterial, necesario y universal, pero no los seres materiales, contingentes y particulares producidos por las inteligencias inferiores, ni tampoco ejerce gobierno ni providencia sobre el mundo. No tiene presciencia de los futuros contingentes, porque conocerlos equivaldría a hacerlos necesarios. Los acontecimientos del mundo sublunar suceden por necesidad bajo la influencia de las revoluciones de las esferas celestes. Y como las fases de los astros y las conjunciones de las esferas se repiten, también se repiten indefinidamente, con carácter periódico y cíclico, los acontecimientos históricos (eterno retorno de Heráclito y los estoicos). Aplicando esto al cristianismo, afirmaban que había aparecido y desaparecido infinitas veces. El mundo y la materia son eternos, y en ésta están contenidas las formas de las cosas desde toda la eternidad. Las especies, y en concreto la humana, son también eternas. No ha habido un primer ser en cada especie, ni, por lo tanto, ha habido un primer hombre [9].

[9] Recogemos algunas proposiciones: «Quod prima causa non potest plures mundos facere» (34). «Quod effectus immediatus a primo debet esse unus tantum, et simillimus primo» (64). «Quod Deus est causa necessaria primae intelligentiae: qua posita ponitur effectus, et sunt simul duratione» (58). «Quod omnia separata coaeterna sunt primo principio» (5). «Quod omne quod non habet materiam, est aeternum» (80). «Quod substantiae separatae per suum intellectum creant res» (73). «Quod intelligentia recipit a Deo esse per intelligentias medias» (84). «Quod cum intelligentia sit plena

Tesis típica del averroísmo era la unidad de entendimiento humano, tanto del agente como del posible (monopsiquismo). Cada hombre tiene un cuerpo, y un alma sensitiva dotada de imaginación y de estimativa. Pero el entendimiento es uno mismo para todos los hombres, ejerciendo su acción iluminativa sobre las imágenes producidas por la fantasía. De aquí se derivaba la negación de la inmortalidad personal, como también un determinismo físico y moral. Todo es movido necesariamente en el mundo, y los actos morales son tan necesarios como los físicos, con lo cual desaparecía la libertad humana y la responsabilidad moral. Guillermo de Tocco refiere el caso de un militar que respondía a los que le exhortaban a arrepentirse: «Si el alma de San Pedro se ha salvado, también me salvaré yo, pues teniendo una misma inteligencia, tendremos también un mismo destino» [10].

Para salvar la ortodoxia se refugiaban en la teoría de la *doble verdad*, según la cual una misma cosa podía ser falsa según el dogma y verdadera según la filosofía, y viceversa [11].

Ciertamente que había motivo suficiente para una intervención de la autoridad eclesiástica. Pero aquellas condenaciones, precipitadas y un poco sospechosas por su inspiración, tuvieron un efecto retardado mucho más profundo de lo que pudo aparecer en los primeros momentos. Lejos de atajar el

formis, imprimit illas formas in materiam per corpora caelestia tamquam per instrumenta» (189). «Quod Deus est causa necessaria motus corporum superiorum et coniunctionis et divisionis contingentis in stellis» (59). «Quod mundus est aeternus, quantum ad omnes species in eo contentas» (85). «Quod infinitae praecesserunt revolutiones caeli, quas non fuit impossibile comprehendi a causa prima, sed ab intellectu creato» (101). «Quod redeuntibus corporibus caelestibus omnibus in idem punctum, quod fit in XXX sex millibus annorum, redibunt idem effectus, qui sunt modo» (6). «Quod nullum agens est ad utrumlibet, immo determinatur» (160).

10 «Quod intellectum est unus numero omnium, licet enim separetur a corpore hoc, non tamen ab omni» (32). «Quod intellectus agens est quaedam substantia separata superior ad intellectum possibilem; et quod secundum substantiam, potentiam et operationem est separatus a corpore, nec est forma corporis humani» (123). «Quod intellectus speculativus simpliciter est aeternus et incorruptibilis; respectu vero huius hominis corrumpitur corruptis phantasmatibus in eo» (125). «Quod anima est inseparabilis a corpore; et quod ad corruptionem harmoniae corporis corrumpitur anima» (116). «Quod non fuit primus homo, nec erit ultimus, immo semper fuit et semper erit generatio hominis ex homine» (9). «Quod generatio hominis est circularis, eo quod forma hominis redit pluries super eandem partem materiae» (10).

11 «Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates, et quasi contra veritatem sacrae scripturae sit veritas in dictis gentilium damnatorum» (Proemio del decreto, *Siger* II p.175).

mal, sirvieron para sembrar el desconcierto y la desconfianza en la razón filosófica y para provocar un espíritu de crítica y de análisis que veremos desarrollarse en el siglo siguiente. Aunque su alcance era limitado (París, Oxford), sin embargo, para muchos significaron el fracaso del intento de conciliación, no sólo entre el cristianismo y la filosofía aristotélica o averroísta, sino en general con cualquier clase de filosofía. Más que para aclarar el problema, aquellas condenaciones sirvieron para aumentar la confusión, haciendo resaltar los peligros a que, como en el caso del averroísmo, podía dar lugar un uso exagerado de la filosofía, pero sin proponer ninguna solución positiva a un problema que en aquellos momentos era ya insoslayable. Sin duda que la reacción del sector «tradicionalista» significaba un esfuerzo para salvar la ortodoxia, creyéndola comprometida por su alianza con la filosofía aristotélica o averroísta. Pero todo esto repercutió en perjuicio, primero de la filosofía, y después, de rechazo, sobre la misma ortodoxia. No nos será difícil ir señalando a lo largo del recorrido que nos resta la filiación de muchas desviaciones que irán apareciendo en siglos sucesivos, entroncándolas con tesis fundamentales del sector reaccionario y antitomista del siglo XIII. Vuelve a prevalecer la tendencia separacionista. La ciencia y la fe, la filosofía y el dogma, el helenismo y el cristianismo, se colocan no sólo en planos distintos, sino opuestos e inconciliables, a diferencia del intento de Santo Tomás por armonizarlos, sin comprometer su clara distinción en sus campos respectivos. De momento todo esto se traduce en el repudio de la filosofía, desconfiando de la razón, que se presenta como errónea, o por lo menos peligrosa e insuficiente, y refugiándose en la fe. Pero ya veremos sus consecuencias en cuanto intervengan otras circunstancias que harán debilitarse esta fe en muchos espíritus menos respetuosos con el cristianismo.

Helenismo y cristianismo quedan enfrentados como «dos sistemas rivales de pensamiento y de vida». «Tal es el resultado final del encuentro en el siglo XIII entre el pensamiento griego y el cristiano—entre la razón y la fe—; renunciando al ideal tomista—tenido por ilusorio—de conciliación y ayuda mutua, se devuelve su independencia a la fe y a la razón, rehusando a la razón el acceso a la verdad metafísica, y a la fe la posibilidad de una explicación racional. El escándalo de dos sistemas de verdades que se oponen punto por punto suscita la desconfianza y el escepticismo, tanto respecto del uno como del otro» [12].

[12] G. Paulus: Rev. de Phil. 4 (1937) p.319-323.

SIGER DE BRABANTE (h.1235 - 1281/84). Los principales cabecillas del movimiento revolucionario de la Facultad de Artes fueron Siger de Brabante, Boecio de Dacia y Bernier de Nivelles. La Facultad se dividió en dos partidos. La mayoría se puso de parte del rector, Alberico de Reims, contra el que se enfrentó una minoría rebelde, probablemente capitaneada por Siger. Ambas partes acudieron al arbitraje del legado Simón de Brion, que dictó sentencia en 7 de mayo de 1275, pero sin lograr restablecer la paz [13].

Siger era un simple clérigo, canónigo de San Martín de Lieja. Hombre inquieto, de agudo talento. Después de la condenación de 1270 siguió enseñando, acentuando sus intrigas y su actitud independiente, si no heterodoxa. Después de 1277 fue obligado a dejar su cátedra de la rue de Fouarre. Citado para comparecer ante el inquisidor de Francia, Simón de Val, probablemente no se presentó, sino que huyó, apelando a la inquisición de Roma. Murió en Orvieto, asesinado por su secretario, que se había vuelto loco [14].

OBRAS. *De anima intellectiva* (ed. Mandonnet). *De aeternitate mundi* (ed. Mandonnet, Barsotti, W. J. Dwyer). *De necessitate et contingentia causarum* (ed. Mandonnet). *Compendium de generatione et corruptione. Quaestiones morales* (ed. Stegmüller). *Quaestiones naturales* (ed. Stegmüller, Mandonnet). *Quaestiones logicales* (ed. Mandonnet). Seis *Impossibilia* (ed. Baeumker). *Liber de felicitate* (ed. B. Nardi). *Quaestiones in Physicam. Quaestiones in Metaphysicam* (extr. Grabmann). *In libros tres De anima* (ed. Steenberghen). *De Intellectu* (contra Santo Tomás) [15].

Aparentemente al menos, no hay motivo serio para poner en duda su sinceridad como cristiano ni para calificarlo de hipócrita. Aunque se le ha atribuido la teoría de la doble verdad, sin embargo, quizá su actitud podría interpretarse en un sentido menos radical que el que le dieron sus adversarios. Para él las dos máximas autoridades en filosofía son Aristóteles y su comentador Averroes. Sus afirmaciones equivalen al len-

[13] DENIFLE-CHATELAIN, *Chart.* I 539; P. MANDONNET, *Siger* p.80.255.

[14] Dante le dedica estos versos en la *Divina comedia*:

Questi, onde a me ritorna il tuo riguardo
E il lume d'uno spirito, che in pensieri
Gravi, a morir gli parve venir tardo,
Essa è la luce eterna di Sigieri
Che leggendo nel vico degli strami
Sillogizó invidiosi veri.

(*Paradiso* X 133-138.)

[15] F. VAN STEENBERGHEN, *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant* (Bruselas 1938) p.12ss.

guaje mismo de la razón, discurriendo con independencia de la fe. Lo cual equivale a decir que, siguiendo el doble camino, el de la razón y el de la fe, puede llegarse a conclusiones diferentes y hasta contradictorias. Al filósofo, como tal, le basta con exponer el proceso puramente racional. Filosofar consiste simplemente en investigar lo que han pensado y dicho los filósofos, sea verdad o no. «Unde non est hic intentio Aristotelis celanda, licet sit contraria veritati». «Utrum anima intellectiva multiplicetur multiplicatione corporum humanorum diligenter considerandum est, quantum pertinet ad philosophum, et ut ratione humana et experientia comprehendi potest, quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus» [16].

Así, pues, Siger contrapone la *via philosophica* (razón) a la *veritas* (fe, revelación), y en caso de conflicto entre ambas, como creyente, da la preferencia a la fe y se atiene a la verdad de la revelación. «Et in tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem humanam superat» [17]. «Hoc dicimus sensisse philosophum de unione animae intellectivae ad corpus, sententiam tamen sanctae fidei catholicae, si contraria huic sit sententiae philosophi, praeferre volentes, sicut in aliis quibuscumque» [18].

Salvando su buena intención personal, hay que reconocer que su actitud resultaba por lo menos un poco confusa en aquellos momentos de efervescencia. De hecho, sus ambigüedades y las de sus partidarios dieron ocasión a que se interpretara en el sentido de la coexistencia de una doble verdad, una filosófica y otra revelada. Así aparece claramente en una reportación de un sermón atribuido a Santo Tomás en la Universidad de París en 1270: «Inveniuntur aliqui qui student in philosophicis, et dicunt aliqua quae non sunt vera secundum fidem; et cum dicitur eis quod hoc repugnat fidei, dicunt quod Philosophus dicit hoc, sed ipsi non asserunt, imo solum recitant verba Philosophi. Talis est falsus propheta, sive falsus doctor, quia idem est dubitationem movere et eam non solvere quod eam concedere; quod signatur in Exod. (21,33), ubi

16 *Quaest. de anima intellectiva* VI: ed. MANDONNET, *Siger* p.107,1,20.
17 Ibid., VII: *Siger* p.112,1,28.
18 Ibid., III: *Siger* p.99,1,18. El P. Mandonnet ha hecho resaltar el carácter averroísta de un compendio de filosofía, en que aparece implícita la teoría de la doble verdad. «Ex hoc enim quod philosophus concludit aliquid esse necessarium vel impossibile per causas inferiores investigabiles ratione, non contradicit fidei quae ponit illa posse aliter se habere per causam supremam, cuius virtus et causalitas non potest comprehendi ab aliqua creatura» *(Siger* I p.222).

dicitur quod si aliquis foderit puteum, et aperuerit cisternam et non cooperuerit eam, veniat bos vicini sui et cadat in cisternam, ille qui aperuerit cisternam teneatur ad eius restitutionem. Ille cisternam aperuit, qui dubitationem movet de his quae faciunt ad fidem. Cisternam non cooperit, qui dubitationem non solvit, etsi ipse habeat intellectum sanum et limpidum, et non decipiatur. Alter tamen qui intellectum non habet ita limpidum bene decipitur, et ille qui dubitationem movit ad restitutionem tenetur, quia per eum ille cecidit in foveam»[19].

No es de creer que Siger enseñara como propias el conglomerado de tesis que aparecen en la condenación de Tempier, ni tampoco que éste intentara hacer una síntesis del pensamiento de aquél. De hecho, en sus tratados *De aeternitate mundi, De intellectu, De anima intellectiva, Liber de felicitate*, etc., se encuentran esas tesis, las cuales corresponden efectivamente al pensamiento de Aristóteles y de Averroes. Lo más probable es que las expusiera en el sentido de doctrinas que defendían esos autores, confiando excesivamente en su declaración de que no admitía más que aquello que estuviera en conformidad con el dogma cristiano.

En 1256 impugnó San Alberto la tesis de la unidad del entendimiento agente *(De unitate intellectus contra Averroem)*, y lo mismo hizo Santo Tomás en 1270 *(De unitate intellectus contra averroistas)*. Siger contestó con su tratado *De intellectu*. B. Nardi, su editor, interpreta su opinión en el sentido de que identificaba el entendimiento agente con Dios, lo cual no responde al pensamiento de Averroes, sino al de otros aristotélicos, como Alejandro de Afrodisias, y que hemos visto ser opinión corriente en el siglo XIII. Sería necesario aclarar si la teoría de Siger daba lugar a un entendimiento propio para cada uno de los hombres. Desde luego, identificado el entendimiento agente con Dios, era lógica la conclusión de que la felicidad del hombre consistiría en su unión con él *(Liber de felicitate)*, en lo cual coincidiría con Averroes, pero con un sentido muy distinto[20]. Steenberghen opina que Siger fue abandonando el averroísmo, hasta llegar a una opinión sobre el entendimiento agente muy parecida a la de Santo Tomás. Por desgracia, los textos no favorecen esa interpretación benévola.

A BOECIO DE DACIA, compañero de Siger en la Facultad de Artes, se le atribuyen varios tratados lógicos: *Tractatus de modis significandi*, cuestiones sobre los *Analíticos* primeros y

19 P. MANDONNET, *Siger* I p.100.
20 E. GILSON, *La phil. au Moyen Age* p.565.

segundos, sobre los *Tópicos*, los *Meteoros*, los *Sofismas*, el libro *De anima*, la *Metafísica* y *Sophismata*. Grabmann publicó dos tratados de Boecio *De summo bono* y *De somniis* [21]. Después de la condenación de 1277 parece que fue perseguido y murió en prisión en Italia. En el decreto del inquisidor Simón del Val aparece el canónigo de Lieja BERNIER DE NIVELLES († p.1283), citado a comparecer junto con Siger de Brabante. Después de la condenación de 1277 debió de presentarse, junto con Siger, en la curia romana. Años después figura haciendo a la Sorbona un legado de 25 volúmenes, y como albacea de un canónigo de Tongres en 1283. JUAN DE SÈCHEVILLE († h. 1295). Inglés. Natural de Exeter. Rector de la facultad de Artes de París antes de 1256. En 1258 regresó a Inglaterra. En su obra *De principiis naturae* (h. 1265) se inspira en Aristóteles y Averroes, defendiendo la unidad de la forma intelectiva en todos los individuos de la especie humana. (Edición crítica por R.-M. Giguère O. P., París, Vrin, 1956.)

En realidad, los averroístas no pasaron de ser una minoría insignificante, aunque alborotadora, en la Universidad de París, y no consta que su influencia trascendiera al pueblo de una manera eficaz. Es problemática la existencia de un foco averroísta en la corte de Federico II de Sicilia, aunque allí vivió Miguel Escoto, que tradujo algunas obras de Averroes. A Federico se le atribuyó, como a otros muchos, el libro *De tribus impostoribus*.

En el fondo la condenación de 1277 hizo más daño al tomismo que al averroísmo. El hecho es que, después de desaparecer Siger de Brabante y sus compañeros, el averroísmo perdura en París, pero ya no sólo con el carácter de una interpretación de la doctrina de Averroes, sino con un inquietante matiz de racionalismo, de incredulidad y de rebeldía contra la Iglesia. Es significativo que entre 1310-1311 Raimundo Lulio escribe una larga serie de opúsculos antiaverroístas (*De lamentatione duodecim principiorum philosophiae contra averroistas. Liber de reprobatione errorum Averrois. Disputatio Raymundi et averroistae de quinque quaestionibus. Liber contradictionis inter Raymundum et averroistam de centum syllogismis contra mysterium Trinitatis. Ars theologiae et philosophiae mysticae contra Averroem. Declaratio per modum dialogi edita contra ducentas decem et octo opiniones erroneas aliquorum philosophorum et damnatas ab episcopo Parisiensi*, etc.). La palabra *averroísta*

[21] M. GRABMANN, *Die opuscula de Summo Bono sive De vita philosophi und De somniis des Boetius von Dacien*: ADHLMA, VI (1932) 287-317; ID., *Mittelalterliches Geistesleben* II 200-224.

adquiere el sentido de referirse al espíritu de impiedad y de indiferencia religiosa que por entonces comenzaba a difundirse. A mediados del siglo XIV, Petrarca aludirá a la *contentiosa Parisios ac strepidulus Streaminum vicus*. Por el mismo tiempo, el averroísmo es seguido incondicionalmente por los centros judíos españoles y narbonenses (David Kimchi, Sem Tob ben Falaquera, Jedaia Penini, Joseph ben Caspi, Levi ben Gerson, Moisés de Narbona), y es significativo que la judería paduana del siglo XV sea profundamente averroísta.

Es precisamente en Padua donde, bajo Agustín Nifo, se inventa la leyenda del averroísmo del carmelita JUAN DE BACONTHORP († 1348), el cual ha tenido que soportar injustamente el calificativo de *Princeps averroistarum*, como ha demostrado contundentemente el P. Xiberta [22]. El averroísmo de Baconthorp no pasaría de identificar el entendimiento agente con Dios, lo cual no es averroísta, a condición de distinguir después un entendimiento particular para cada hombre. Algo semejante hay que decir de Tomás de Wilton y del «Armacano» Jacobo Fitz-Ralph, el cual dice que «Intellectus agens secundum Commentatorem est Deus».

Más efectivo, y también más peligroso, es el averroísmo del profesor parisiense JUAN DE JANDUNO († 1328), que constituye uno de los puentes de transmisión de este espíritu a las universidades italianas de Padua y Bolonia. Fue canónigo de Senlis y maestro de artes en el Colegio de Navarra, en París. Durante su enseñanza en París escribió numerosas obras, en que aparecen todas las tesis típicas del averroísmo, aunque encubiertas todavía bajo protestas de ortodoxia y de sumisión a la autoridad de la fe. (*Quaestiones super libros physicorum. Quaestio disputata super libros physicorum. Quaestiones super libros Aristotelis de caelo et mundo. Expositio et quaestiones super libros de substantia orbis. Quaestiones super tres libros Aristotelis de anima. Quaestiones in duodecim libros Metaphysicae Aristotelis*). No recataba su admiración hacia Averroes, al que calificaba de *perfectus et gloriosissimus physicus, veritatis amicus et defensor intrepidus*. En Jandun aparecen las tesis de la eternidad del mundo y del movimiento, de la unidad del entendimiento agente y también de un cierto *sensus agens* para todos los hombres, la indemostrabilidad de la inmortalidad personal del alma, etc. En todas ellas, al mismo tiempo que se declara a sí mismo la «mona» que imita a Aristóteles y Averroes, trata

22 B. F. M. XIBERTA, *Joan Baconthorp averroista? Estudi sobre l'orientació doctrinal i metodica del Doctor Resolut:* Criterion 3 (1927); ID., *De Magistro Iohanne Baconthorp:* Analecta Ord. Carm. 6 (1927) 3-128.

de evadir las consecuencias de sus afirmaciones con fórmulas tras las que no es difícil adivinar un acento de ironía y de escepticismo *(sed demonstrare nescio; gaudeant qui hoc sciunt. Modum tamen nescio; Deus scit)* [23]. De hecho, poco después arrojó la careta y se puso en comunicación con MARSILIO DE PADUA (Marsilio de Menandrino, 1270-1343), médico y teólogo, discípulo y amigo de Pedro de Abano, enfrentándose ambos contra Juan XXII y escribiendo el *Defensor pacis* (1324) a favor de Luis de Baviera. Marsilio fue también profesor en París. Ignoramos sus doctrinas en otras materias, pero el *Defensor pacis* es una aplicación de principios, ya no averroístas, sino simplemente racionalistas y anticatólicos al campo de la política. De todo esto se forjó la leyenda de la impiedad de Averroes, el cual fue personalmente mucho más piadoso que los apóstatas cristianos que tomaron su nombre como pretexto para encubrir su propia impiedad.

Del averroísmo parisiense se deriva el italiano, donde tuvo una difusión y una duración mucho mayor, pues se prolonga hasta muy entrado el siglo XVI.

BIBLIOGRAFIA

BAEUMKER, CL., *Die Impossibilia des S. von Brabant:* Beiträge II 6 (Münster 1898).
Zur Beurteilung Siger von Brabant: Phil. Jahrbuch, 24 (1611) 177-202.
BARSOTTI, R., *Sigieri Brabantii De aeternitate mundi opuscula:* Opuscula et textus 13 (Münster 1933).
CHOSSAT, M., *S. Thomas d'Aquin et Siger de Brabant:* Rev. de Philos. 24 (1914) 553-575; 25 (1914) 25-53.
DWYER, W. J., *L'opuscule de Siger de Brabant «De aeternitate mundi»* (Lovaina 1937).

[23] Buena muestra de las ambigüedades hipócritas de los «averroístas» es el siguiente párrafo: «Quamvis etiam haec opinio (Averrois) non possit removeri rationibus demonstrativis, tamen ego dico aliter et dico, quod intellectus non est unus numero omnibus hominibus; imo ipse est numeratus in diversis secundum numerationem corporum humanorum et est perfectio dans esse simpliciter. Hoc autem non probo aliqua ratione demonstrativa, quia hoc non scio esse possibile; et si quis hoc sciat, gaudeat. Istam autem conclusionem assero simpliciter esse veram et indubitanter teneo sola fide» *(De anima* l.3 q.7: ed. Venet. 1587, 269). «Et omnia talia, quae dicunt fideles catholici, ego dico simpliciter esse vera sine omni dubitatione, sed demonstrare nescio. Gaudeant, qui hoc sciunt, sed sola fide teneo et confiteor» (ibid., l.3 q.12). B. GEYER, *Patristische und Schol. Philosophie:* Ueberweg II p.616); NOËL VALOIS, *Jean de Jandun et Marsile de Padoue:* Hist. litter. de la France, t.33 p.537; C. W. PREVITE-ORTON, *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua* (Cambridge 1928); E. GILSON, *La doctrine de la double vérité. Etudes de philosophie médiévale* (Estrasburgo 1921) p.51-75; G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age* (París 1934-1948).

GILSON, E., *Etudes de philos. médiévale* (Estrasburgo 1921) (doble verdad, p.51ss).
GRABMANN, M., *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrh. und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung*: Sitz. der Bay. Akad. Phil Klasse (München 1931).
— *Die opuscula De summo bono sive de vita philosophi und De somniis des Boetius von Dacien*: Mitt. Geistleben II (1936).
— *Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien* (Munich 1924).
— *Neuaufgefundene «Quaestiones» S. v. B. zu den Werken Aristoteles*: Misc. Ehrle, I (1924) 103-147.
KRZANIC, C., O. F. M., *La scuola francescana e il averroismo*: RivFilNeosc. Milano (1929) 444-94; *Grandi lottatori contro l'averroismo*: RivFil Neosc. (Milano 1930) 161-207.
MANDONNET, P., *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle* (Fribourg 1899, 2.ª ed. Lovaina 1908-1911).
OTTAVIANO, C., *Tommaso d'Aquino. Saggio contro la dottrina averroistica dell'unità dell'intelletto* (Lanciano 1930).
RENAN, E., *Averroes et l'averroïsme. Essai historique* (París 1852, 3.ª ed. 1866).
SASSEN, F., *Siger de Brabant et la doctrine de la double vérité*: Rev. néosc. de Phil. 33 (Lovaina 1931) 170-17.
VAN STEENBERGHEN, F., *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*: Rev. néosc. de Phil. Lovaina, 32 (1930) 403-423.
— *Les Philos. Belges* XII (Lovaina 1931).
Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant (Bruselas 1938).
— *Siger dans l'histoire de l'aristotélisme* (Lovaina 1942).

El tratado de Boecio de Dacia *De mundi aeternitate* fue descubierto en 1954 por M. G. SAJÓ en una biblioteca de Budapest. MLLE. M.-T. D'ALVERNY encontró en París otros dos manuscritos: *Note sur deux manuscrits du «De aeternitate mundi»*: AHDLMA, XXII (1955) 101-112.

CAPITULO XIX

Juan Duns Escoto (h.1265-1308)

1. **Vida y obras.** El *Doctor subtilis*, o *Doctor Marianus*, nació en Maxton (hoy Littledean), cerca de Melrose, condado de Roxburgh (Escocia). En 1277/8 ingresó en el convento franciscano de Dumfries, donde tomó el hábito en 1280. Se ordenó de sacerdote en Northampton en 17 de marzo de 1291. Estudió en Cambridge y después en Oxford. En 1293 fue enviado a proseguir sus estudios en París, donde permaneció hasta 1296, teniendo por maestro y protector a Gonzalo de Balboa. Regresó a Inglaterra y comenzó su enseñanza en Cambridge y después en Oxford, donde explicó las *Sentencias (Ordinatio, Opus oxoniense)*. En 1302 fue enviado a París, donde explicó las *Sentencias* como bachiller *(Reportata parisiensia, Opus parisiense)*. En 1303 fue expulsado de la ciudad por haberse declarado a favor del papa Bonifacio VIII en su lucha contra Felipe el Hermoso y por no haber querido suscribir la apelación al concilio. Pero regresó al año siguiente, y en 1305 recibió el magis-

terio en teología. Es posible que de 1305 a 1306 regresara a Oxford, donde habría explicado nuevamente las *Sentencias*. De 1306 a 1307 desempeñó el cargo de maestro regente en París, y en el verano de ese mismo año fue enviado a Colonia, donde enseñó hasta su muerte, acaecida el año siguiente (1308). Allí está sepultado en la iglesia de su Orden.

Su agudeza de ingenio le ha valido el calificativo de *Doctor Sutil*. «Wohl der scharfsinnigste Denker des ganzen Mittelalters» [1]. Su lenguaje es conciso, hasta el punto de resultar oscuro. Su anhelo de precisión le hace usar una terminología complicada y multiplicar las divisiones y subdivisiones, hasta el punto que resulta difícil seguir el hilo de su pensamiento. Su fino espíritu crítico halló campo abundante en la revisión a que somete las doctrinas de sus contemporáneos. Aunque no suele citar nominalmente, no es difícil adivinar los destinatarios de sus críticas. Con Santo Tomás comparten la misma suerte Egidio Romano, Godofredo de Fontaines, Roger Bacon, Ricardo de Mediavilla y, sobre todo, Enrique de Gante. Pero la intención de Escoto no es simplemente demoledora, sino constructiva, aunque en realidad prevalece en él el valor polémico, o, si se quiere, negativo y apologético, sobre el positivo. Verdad es que su temprana muerte, en plena fecundidad como escritor, nos ha privado, sin duda, de obras en que muchos puntos oscuros habrían logrado un desarrollo más perfecto.

OBRAS. Las beneméritas investigaciones de los PP. Franciscanos han contribuido poderosamente al discernimiento de las obras auténticas de Escoto, excluyendo las apócrifas, que desfiguraban su verdadero significado. Tras ese expurgo, su pensamiento aparece con mayor claridad. Lo que ha perdido en extensión lo ha ganado en rigor sistemático y coherencia doctrinal [2].

a) *Auténticas: Ordinatio* (Opus oxoniense). *Reportata parisiensia* (Opus parisiense). Un *Quodlibeto* (adviento de 1307). *De primo principio. Quaestiones in Metaphysicam* (los nueve primeros libros son auténticos).

b) *Probables: Collationes parisienses* (Wadding conoció cuarenta; el P. C. Balic ha descubierto otras seis). *Quaestiones in universalia. Quaestiones super libros Aristotelis de Anima* (Longpré lo considera apócrifo; Pelster y Fleig, auténtico).

c) *Apócrifas:* Casi todas son de autores franciscanos anteriores a Guillermo de Ockham. *De rerum principio* (Vital du Four). *Gram-*

1 B. GEYER, *Patristische und Schol. Philosophie*. Ueberwegs Grundriss, II 509.

2 Ediciones: *Opera omnia*, L. WADDING, 12 vols. (Lyón 1639); L. VIVÈS, 26 vols. (París 1891-1895); *Tractatus de rerum omnium principio*, ed. M. FERNÁNDEZ GARCÍA (Quaracchi 1910); M. MÜLLER, edición crítica (1941); *Commentaria oxoniensia ad IV l. Magistri Sententiarum* (Quaracchi 1912-1914); *Doctoris Subtilis et Mariani Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, studio et cura comm. scotisticae, praeside P. CAROLO BALIC, 4 vols. (Ciudad del Vaticano 1950-1956).

matica speculativa (Tomás de Erfurt). *Conclusiones in Metaphysicam* (Gonzalo de Balboa). *Expositio in Metaphysicam*, o *Metaphysica textualis* (Antonio André). *Quaestiones miscellaneae* (Nicolás de Lira y Guillermo de Alnwick). *Quaestiones in libros VIII Physicorum* (Marsilio de Inghem). *Quaestiones in libros Post. Analyticorum* (Juan de Cornualles). *Theoremata subtilissima* (apócrifo según De Basly y Longpré). *Notabilia cancellarii* (Tomás de Wilton Anglicus).

2. **Carácter y actitud.**—Para comprender la actitud de Escoto hay que interpretarlo encuadrado en el ambiente creado por las condenaciones del averroísmo y del tomismo, en París y Oxford, que influyen decisivamente en su orientación doctrinal. Esas condenaciones constituyen «una experiencia crucial» para muchos teólogos de fines del siglo XIII y principios del XIV [3].

Escoto entra en escena un poco tarde, cuando ya se habían producido las obras cumbres de la escolástica y cuando estaban definidas y consolidadas las dos grandes corrientes centradas en la escuela franciscana y en el tomismo, las cuales habían luchado con más o menos violencia entre sí. A Escoto se le plantea un doble problema. Muchas tesis de la corriente bonaventuriana (razones seminales, hilemorfismo universal, pluralidad de formas, iluminación directa de la inteligencia humana por Dios, etc.) habían acusado su inconsistencia ante los golpes de sus adversarios. Era preciso depurar la doctrina de su escuela de esas tesis caducas, aunque conservando su fondo tradicional. Por otra parte—prescindiendo de las exageraciones de los averroístas—, el aristotelismo se había impuesto definitivamente como un valor que ya no era posible desconocer. Había que asimilarlo, pero depurándolo de sus adherencias averroístas y de sus propias doctrinas inconciliables con el dogma cristiano. En este sentido, la labor de Escoto significa una tentativa, un poco tardía, de la escuela franciscana para incorporar la filosofía aristotélica, tratando de conciliarla con su fondo tradicional, pero al mismo tiempo evitando cuidadosamente todo peligro de contagio. En este último aspecto, la posición de Escoto

[3] «Les deux penseurs n'appartiennent pas à la même génération: entre celle de Thomas d'Aquin et celle de Duns Scot passe la coupure de la condamnation de l'averroïsme en 1277. Les oeuvres qui se sont constituées après elle en portent presque toutes la marque. Pour un grand nombre de théologiens, de la fin du XIII et du début du XIV siècle, elle semble avoir eu la valeur d'une expérience cruciale: on avait voulu faire confiance à la philosophie; or la philosophie est Aristote, et l'on voyait enfin clairement à quoi conduisaient Aristote et la philosophie... En attendant la séparation de corps, qui ne tardera guère, on procède à la séparation de biens. Chacune reprend possession de ses problèmes et défend à l'autre d'y toucher» (E. GILSON, *La philos. au Moyen Age* p.605).

es terminante. «Ille maledictus Averroes». En todas las cuestiones tiene siempre presentes las tesis condenadas, esforzándose por evitar a todo trance cualquier contacto con el averroísmo. Es un campeón sincero de las tesis reputadas como tradicionales, frente a novedades que estimaba peligrosas. Así, pues, la doctrina de Escoto es, por una parte, un vigoroso esfuerzo apologético para defender la ortodoxia contra el averroísmo, y por otra, un retroceso hacia las posiciones de la primitiva escolástica. Pero a la vez significa también una reacción contra la obra realizada por Santo Tomás.

Escoto es ante todo un teólogo. Pero el ambiente en que se forma le hace desconfiado acerca del alcance de la razón y de la filosofía. Esta desconfianza se traduce en un agudo criticismo, que deriva hacia el fideísmo y el agnosticismo, de los que Escoto acertó a librarse, pero que se acentuarán peligrosamente en sus sucesores inmediatos, algunos de los cuales, como el autor de los *Theoremata*, van mucho más lejos que Escoto, llegan a un desarrollo mucho más amplio de sus principios [4].

Quizá se ha acentuado excesivamente la actitud de Escoto frente a Santo Tomás, como si se tratara de una oposición cerrada y sistemática. La antítesis entre tomismo y escotismo, más que en una cicatera oposición de escuelas, debe buscarse en propósitos más nobles y en motivos más elevados. La actitud apologética de Escoto frente al averroísmo repercute de rechazo sobre Santo Tomás, a quien la escuela franciscana consideraba inficionado por salpicaduras averroístas. El capítulo de 1282 había prohibido la *Summa* de Santo Tomás, a no ser acompañada con el *Correctorio* de Guillermo de la Mare. Esto significaba que, en su opinión, Santo Tomás había comprometido la ortodoxia con excesivas condescendencias a la razón y que había ido demasiado lejos en su propósito de incorporación y asimilación de la filosofía aristotélica al introducirla dentro del cristianismo. De aquí proviene la cautela, la reserva y la

[4] Véanse algunas muestras del agnosticismo de los *Theoremata*. «Non potest probari Deum esse vivum... quia ordo hoc non concludit: sol enim non vivit et bos vivit. Non potest probari quod Deus careat magnitudine, tum quia nullum non quantum est nobis cognoscibile quia nec sensibile, quia ordo hoc non concludit. Non potest probari Deum carere partibus essentialibus, tum quia ordo hoc non concludit, nec potest probari aliquid tale posse per se esse. Non potest probari Deum esse sapientem vel intelligentem. Non potest probari Deum habere aliquam operationem manentem in se. Non potest probari animam rationalem esse immortalem. Per consequens non potest probari resurrectio, nec vita aeterna bonorum, nec poena malorum». Algo parecido sucede con la crítica a que el autor de los *Comentarios a los Físicos* (Marsilio de Inghem) somete las pruebas tomistas para demostrar la existencia de Dios.

actitud crítica y desconfiada de Escoto, no sólo hacia Santo Tomás, sino hacia otros autores más o menos «contagiados» por el aristotelismo.

Tomismo y escotismo son dos sistemas muy distintos en sus principios y en sus procedimientos racionales. Es una oposición profunda, que afecta a las nociones filosóficas más fundamentales. Lo cual no impide que ambos coincidan en las conclusiones exigidas por la fe cristiana [5]. Señalamos nada más unos cuantos puntos de divergencia.

Santo Tomás	Escoto
El ser es análogo.	El ser es unívoco.
Sólo hay una forma sustancial.	Hay varias formas sustanciales.
Distinción real, o de razón.	Distinción real, formal y de razón.
La materia prima es pura potencia.	La materia prima tiene un acto propio.
El principio de individuación es la materia prima *signata quantitate*.	El principio de individuación es la hecceidad.
La forma sustancial da la corporeidad.	La corporeidad es anterior a la forma sustancial.
Los elementos permanecen virtualmente en el mixto.	Los elementos permanecen actualmente en el mixto.
Intelectualismo.	Intuicionismo.
El objeto del entendimiento es la esencia abstracta de las cosas materiales.	El objetivo del entendimiento es el ser en cuanto ser.
Confianza en el poder de la razón.	Tendencia al fideísmo.
El entendimiento agente es necesario para abstraer el universal.	El entendimiento agente no es necesario, porque el universal existe *a parte rei*.
Intelectualismo.	Voluntarismo.
Omnipotencia de Dios condicionada. Las esencias de las cosas dependen del entendimiento divino.	Omnipotencia absoluta. Las esencias de las cosas dependen de la voluntad divina.
Pruebas teológicas de la existencia de Dios.	Pruebas «metafísicas» de la existencia de Dios.

3. **Concepto del ser.**—a) El univocismo. La noción de ser es fundamental en toda filosofía. De ella se derivan, en múltiples ramificaciones, consecuencias que afectan a todas

[5] «Quanto a definizioni, potrebbe dirsi che Scoto e S. Tommaso concordano sempre, perchè generalmente sono prese alla lettera dal medesino Aristotele. Ma dalle catteristiche che vengono assegnate esplicitamente, si vede la diversità fondamentale delle sue concezioni» (C. Giacon, *Guglielmo di Occam* [Milano 1941] I 207). «Todo el proceso del escotismo está signado por este deseo de sobrepasar los límites de la razón natural, o sea de romper la limitación impuesta por la epistemología aristotélica, para llegar al dominio de las cosas divinas. Aparece el escotismo como la tragedia del espíritu cristiano, que antes había hallado satisfacciones inefables en la teoría de la iluminación y que ahora se veía cautivo en el círculo de un conceptualismo inflexible» (Nimio de Anquin, en «Humanitas» [1958] p.202).

las partes de la ciencia. Escoto adopta un concepto de ser que domina toda su filosofía y le da un neto matiz de diferencia respecto de la tomista. En Aristóteles y en Santo Tomás no hay un solo ser, sino muchos seres, que existen de muchas maneras y con múltiples modalidades. De esos seres, la inteligencia elabora por abstracción el concepto comunísimo y trascendente de ser. No es un género, pero abarca y comprende todos los seres, y de cada uno de ellos se concibe, se dice o se predica, no unívoca, sino analógicamente, es decir, de manera *simpliciter diversa* y *secundum quid eadem*. No se dice lo mismo el ser del Acto puro como de los seres compuestos de acto y potencia, como tampoco de los diversos seres que se distribuyen en las categorías de sustancia y accidentes.

También Escoto admite que hay muchos seres distintos. Pero contrapone, sin más, lo unívoco a lo equívoco y reduce la analogía a la equivocidad, adoptando una noción unívoca para todos los objetos comprendidos en la escala del ser. Trata de buscar una noción de ser que pueda aplicarse y predicarse de todos, salvando únicamente las diferencias de grado y de modo de ser en cada caso particular. «Et ne fiat contentio de nomine univocationis, conceptum univocum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno, sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri» [6]. Esta posición de Escoto tiene una finalidad apologética, con vistas a facilitar la demostración de la existencia de Dios y su conocimiento intelectivo partiendo de las criaturas. «Deus non est a nobis cognoscibilis naturaliter, nisi ens sit univocum creato et increato» [7]. «Omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eumdem, univocum, quem accipit ex creaturis» [8].

Escoto señala como objeto propio del entendimiento humano el ser en cuanto ser. «Omnis intellectus est totius entis communissime sumpti». La «metafísica» debe versar sobre una noción de ser comunísima, absolutamente indeterminada por ningún modo particular y unívoca a todos los seres (ser común, *natura communis* de Avicena). Para llegar a ella sigue un procedimiento abstractivo, a la manera de Plotino y Avicena, que en realidad es esencialmente negativo, por vía de remoción. Consiste en ir negando todas las diferencias formales que diversifican a los seres, hasta obtener la *pura ratio entis quidditativa*,

[6] *Ordinatio* I 3,1 q.1-2: ed Roma 1954, III n.26 p.18.
[7] *Ordin.* I 3,1,3: III n.139 p.86-87. [8] *Ordin.* I 3,1,1-2: III n.39 p.26.

la cual es el resultado de una doble negación, es decir, la negación de una negación. Por ejemplo, negando todas las diferencias formales del hombre y hasta su misma existencia, obtenemos el concepto de la nada o del no-ser del hombre. Siguiendo inductivamente este procedimiento aplicado a todas las demás cosas, llegamos a la negación de todos los seres particulares; es decir, a la nada o al concepto del no-ser. Y después, negando el concepto mismo de *nada*, obtendremos el concepto de la *nada de la nada*, es decir, de alguna cosa que es *no-nada*, o sea que es ente o ser. «Communissime ens se extendit ad quodcumque quod non est nihil» [9]. Este es el concepto de ser en cuanto tal, que se obtiene prescindiendo de toda determinación y de todo modo concreto y particular de ser. Ese ser es esencialmente lo contrapuesto a la nada, es decir, no-nada. (Un procedimiento semejante seguirá Hegel para obtener su primera trilogía: *Sein, Nicht-Sein, Werden.)*

Este ser unívoco no es un género supremo, bajo el cual estarían comprendidos Dios y las criaturas. Pero es uno, y puede ser determinado intrínsecamente por diversos modos. Los dos fundamentales son *infinito* y *finito*, que corresponden, respectivamente, a Dios y a las criaturas. Con esta noción de ser trata Escoto de trascender el orden de la «física» y abarcar *todos los seres*, que es lo que él asigna a la «metafísica». Dios entra dentro del objeto de la «metafísica», en cuanto que es *un ser*. Y para probar su existencia solamente será preciso demostrar que existe un ser *infinito*.

Así, pues, el *ser* es unívoco a Dios y a las criaturas. Aunque esta univocidad queda reducida a los límites de una noción puramente negativa. Dios y las criaturas convienen en que son *algo*, es decir, en que son *no-nada*. Este es el único punto de semejanza entre las criaturas y Dios. Son cosas o seres completamente distintos en la realidad, aunque convienen en el concepto—negativo—de ser. «Deus et creatura non sunt primo diversa in conceptibus, tamen sunt primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt» [10]. Es decir, que entre Dios y las criaturas existe *equivocidad de realidad* y solamente *univocidad de concepto*, lo cual es mucho más que la analogía que pone Santo Tomás (*simpliciter* diversa, et *secundum quid* eadem).

b) Esencia y existencia. Negado el concepto aristotélico de potencia («inter ens et nihil non datur medium»), tampoco cabe admitir distinción real entre esencia y existencia. Escoto la rechaza terminantemente. «Simpliciter falsum est

[9] *Quodl.* q.3 a.2: P. J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique* (1927) I p.140-147.

[10] *Ordin.* I 8,3,11.

quod esse sit aliud ab essentia»[11]. A lo sumo cabe una distinción de razón. «Esse essentiae differt ab essentia tantum in modo concipiendi»[12].

c) La sustancia. *El formalismo.* Santo Tomás mantuvo siempre con vigor la unidad sustancial de los seres. Incluso en las sustancias compuestas se daba rigurosamente la unidad, en virtud del acto de la existencia sustancial común a todos los elementos componentes. La distinción entre los llamados «grados metafísicos» solamente tenía un valor lógico, con fundamento en la realidad, y provenía de la formación de distintos conceptos mentales por abstracción sobre una misma realidad.

Escoto disgrega la unidad del ser sustancial en sus «formalidades», concebidas como entidades reales y distintas, que vienen a ser una nueva modalidad de la tesis de la pluralidad de formas[13]. El individuo es el único ser realmente existente. Pero dentro del individuo sustancial existen numerosas «formalidades» distintas y superpuestas, a manera de estratos «metafísicos» o determinaciones reales: sustancialidad, corporeidad, vitalidad, sensibilidad, racionalidad. «Intellectionem intelligibile in natura praecedit». Esas «formalidades» tienen alguna entidad objetiva y actual. Existen realmente en el individuo, aunque no son separadas ni separables, y responden al modo de concebirlo nuestra inteligencia.

La distinción entre esas «formalidades» no es *real en acto*, porque el individuo es uno. Pero tampoco puramente *de razón*, porque responde a la *naturaleza* de las cosas; sino intermedia entre la distinción real y de razón. Se distinguen con una cierta unidad real. «Cuicumque gradui realis entitatis correspondet realis unitas»[14]. Pero no numéricamente, porque la unidad numérica rigurosa proviene solamente de la última formalidad, que es la «haecceitas», por la cual se constituye el individuo. Es la «ultima realitas individui», «entitas positiva per se determinans naturam ad singularitatem»[15].

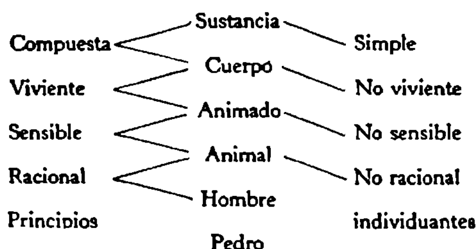
[11] *Ordin.* IV 13,1,38. [12] *Ordin.* III 6,1,2.

[13] Recordemos que la tesis de la unidad de forma había sido condenada en Oxford. San Buenaventura había escrito: «Insanum est dicere quod ultima forma addatur materiae primae sine aliquo quod sit dispositio vel in potentia ad illam vel nulla forma interiecta» *(Coll. in Hexaem.* IV 10).

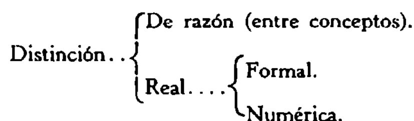
[14] *Quaest. in Met.* VII 13,19.

[15] *Ordin.* II 42,4,6. La palabra *haecceitas* no aparece en la *Ordinatio*, sino en otras obras: «Individuum aliquid addit super naturam speciei, puta proprietatem sive differentiam individualem, quae est individuationis praecisa causa et vocatur haecceitas» *(Expos. in Met.* I 2,4,61). Cf. B. Geyer, *Patristische und scholast. Philosophie* II p.512.

Es decir, que las «formalidades» tienen una unidad real y actual, pero menos estricta que la numérica *(unitas realis minor numerali)*, o sea una especie de unidad intermedia entre la unidad «ideal» del universal y la «numérica» del individuo. No es difícil ver la correspondencia de esta ontología con la gradación lógica del árbol de Porfirio:



d) Distinción formal. Santo Tomás solamente admitía dos distinciones: real (entre cosas) y de razón (entre conceptos). Escoto subdivide la distinción real, intercalando su *distinctio formalis ex natura rei*, que es real, actual, formal, pero no numérica. Así tendríamos:



Es la distinción que existe entre el ser y sus propiedades trascendentales, entre la esencia y la existencia, entre Dios y sus atributos, entre las distintas «formalidades» o «grados metafísicos» que integran el individuo (corporeidad, vegetabilidad, animalidad, racionalidad, hecceidad), entre el alma y sus potencias. Esas cosas se distinguen entre sí como entidades reales y actuales, pero no numéricamente [16].

4. **Dios.** *a)* Su existencia. Escoto admite que la existencia de Dios no es una verdad *per se nota*, sino que necesita

[16] «La clave del sistema escotista es la teoría del ejemplarismo divino, que exige un paralelismo completo—entre el orden del ser y el del conocer—y que modifica la teoría potencia-acto subordinada a la ejemplaridad. Por esto, todas las distinciones son *reales*, aunque no todas de la misma especie. Cuando dos conceptos son *adecuados*, se distinguen las cosas correspondientes a ellos con distinción *real-simpliciter* (materia-forma, sustancia-accidentes). Cuando se distinguen *inadecuadamente*, la distinción será *real-secundum quid o formal*» (P. M. Oromí, *Acto y Potencia:* Verdad y Vida [1949] 395-406).

ser demostrada *a posteriori* por nuestro conocimiento de las criaturas. «De ente infinito sic non potest demonstrari esse demonstratione propter quid quantum ad nos, licet ex natura terminorum propositio est demonstrabilis propter quid. Sed quantum ad nos bene propositio est demonstrabilis demonstratione quia ex creaturis» [17]. Reconoce la validez de las pruebas «físicas», aunque omite la del movimiento; pero solamente les concede un valor relativo, porque una demostración que procede por medio de seres contingentes no es una demostración necesaria. «Secundo, videtur quod procedat ex contingentibus, et ita non sit demonstratio. Antecedens probatur, quia praemissae assumunt esse de aliquo causato; omne tale contingenter est» [18]. Esas pruebas solamente llegan a la conclusión de que existe un primer ser en el orden de las causas, en el de los fines y en el de las perfecciones. Pero ese ser no sería Dios, es decir, el Ser infinito, absoluto, perfectísimo, que es lo que se trata de buscar. «Primo ergo ostendam quod aliquid est in effectu inter entia quod est simpliciter primum secundum *efficientiam*, et aliquid est quod etiam est simpliciter primum secundum rationem *finis*, et aliquid quod est simpliciter primum secundum *eminentiam*» [19].

Todo lo cual no es más que una aplicación de su concepto unívoco del ser. Ciertamente que, si el ser es unívoco, partiendo de las realidades físicas, o de las cualidades o perfecciones de los seres contingentes, y siguiendo una línea unívoca, no es posible salir de ese mismo orden ni llegar a una demostración de la existencia de un ser trascendente. El primer ser, en cada una de esas líneas, no sería más que *primus inter pares*, y lo que es más grave, *pares in entitate*, es decir, que no sería Dios. Por esto añade otro procedimiento complementario de demostración, esencialmente deductivo. No procede de abajo arriba, arrancando de la existencia y cualidades de los seres contingentes del mundo físico, para llegar a la afirmación de un ser trascendente, suprasensible y necesario; sino que procede de arriba abajo, tomando como punto de partida el concepto universalísimo de ser, que es el objeto propio del entendimiento humano, para ir después añadiendo las dos diferencias primarias, *infinito* y *finito*, lo cual da por resultado la distinción de dos grandes órdenes del ser: Dios y los seres del mundo físico.

[17] *Ordin.* I 2,1,1-2: II n.39 p.148.

[18] Ibid.: n.45 p.153; BETTONI, *Duns Scoto e l'argumento del moto:* Rev. Fil. Neosc. (Milán 1941) p.477-499; E. GILSON, *L'existence de Dieu selon Duns Scotus:* Medieval Studies 11 (Toronto 1959) 23-61.

[19] *Ordin.* I 2,1,1-2: II n.41 p.149.

Para Escoto, el atributo fundamental de Dios, el modo intrínseco de su esencia, su constitutivo «metafísico», o su nota primordial y distintiva, es la *infinitud*· «Formalis autem est in qualibet alia perfectione simpliciter: quaelibet enim habet suam perfectionem formalem ab infinitate essentiae, tamquam a radice et fundamento» [20]. «Perfectissimus conceptus, in quo quasi in quadam descriptione perfectissime cognoscimus Deum, est concipiendo omnes perfectiones simpliciter et in summo. Tamen conceptus perfectior simul et simplicior nobis possibilis, est conceptus entis infiniti. Iste enim est simplicior quam conceptus entis boni, entis veri, vel aliorum similium, quia «infinitum» non est quasi attributum vel passio entis, sive eius de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis, ita quod cum dico 'infinitum ens', non habeo conceptum quasi per accidens, ex subiecto et passione, sed conceptum per se subiecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis... Et ita patet simplicitas huius conceptus ens infinitum» [21]. Con lo cual tenemos que el punto de partida de la prueba de la infinitud de Dios no se toma de los seres contingentes y reales del mundo físico, sino de un concepto que se da por supuesto que existe en nuestra mente. Este proceso podríamos sintetizarlo de la siguiente manera:

1.º Tenemos en nuestra mente el concepto de ser en cuanto ser, que es el objeto propio de nuestro entendimiento.

2.º El ser tiene dos modos intrínsecos que lo determinan inmediatamente: infinito y finito.

3.º El concepto de un ser infinito es simple, positivo, y no implica contradicción ni repugna a la inteligencia.

4.º Un ser infinito implica una inteligencia, una voluntad y un poder infinitos.

5.º Los posibles son infinitos.

6.º Para conocer todos los infinitos posibles hace falta una inteligencia infinita.

7.º Para poner en acto una infinidad de posibles hacen falta una voluntad infinita y un poder infinito. «Quaecumque sunt infinita in potentia in accipiendo alterum post alterum, ubi sunt simul actu, sunt actu infinita... Sed factibilia sunt infinita in potentia, si accipiantur successive, alterum post alterum; igitur sunt actu infinita, ubi sunt simul; sunt autem simul in cognitione divina; igitur si intellectio primi existentis est distincte omnium factibilium, est distincte et actualiter infinitorum» [22]. «Infinitum esse non repugnat enti; sed si non

[20] *Ordin.* IV 13,1,31. [21] *Ordin.* I 3,1,1-2: III n.58 p.40.

[22] *Rep. par.* I 2,3: ed. L. Vivès, vol.22 n.7 p.72b.

posset esse ens eminentius omni entitate finita, infinitum enti repugnaret; igitur finito non repugnaret aliquid esse eminentius... Quia si infinitum per se repugnaret enti, hoc non esset, nisi quia eius oppositum per se includeretur in conceptu entis, et essentialiter; quod non convenit enti, quia tunc non posset intelligi ens nisi intelligeretur finitum» [23].

Todo esto es claro, mientras nos mantenemos en el orden de los conceptos, que no implican contradicción interna. Pero ¿puede nuestra inteligencia tener ni formar un concepto positivo de un ser infinito? ¿Es lícito afirmar que a la posibilidad intrínseca corresponde una realidad objetiva? ¿Es legítimo saltar de lo posible a lo real, de lo lógico a lo ontológico, del concepto de un ser infinito a la afirmación de su existencia? Veamos el procedimiento que sigue Escoto.

Planteo de la cuestión. En el mismo planteo de la cuestión, Escoto se diferencia netamente de Santo Tomás. Este comenzaba preguntando simplemente: *Utrum Deus sit*, y hacía arrancar su proceso de la misma realidad de los seres móviles y contingentes del mundo, hasta llegar a la afirmación de un Ser supremo, el cual era acto puro y, por lo tanto, infinito, de suerte que la infinitud de Dios era un atributo que se deducía de su carácter de acto puro. Escoto propone la cuestión preguntando: *Utrum in entibus sit aliquid actu existens infinitum* [24], y todo el proceso de su demostración tiende a probar que puede existir un ser infinito, el cual será también acto puro, y, por lo tanto, Dios [25].

Principio fundamental. Lo que no repugna a la inteligencia es posible. Un ser infinito no repugna a la inteligencia. Luego un ser infinito es posible. «Infinitum non repugnat enti» [26]. «Sicut quidlibet ponendum est possibile cuius non apparet impossibilitas, ita et compossibile, cuius non apparet incompossibilitas; hic incompossibilitas nulla apparet, quia de ratione entis non est finitas, nec apparet ex ratione entis quod sit passio convertibilis cum ente» [27]. Esto es evidente, mientras nos mantenemos en un orden lógico de conceptos, o sea en la región de la pura posibilidad intrínseca. Veamos ahora si puede también tener aplicación a la realidad.

Proposiciones preliminares. Para ello establece Escoto cuatro proposiciones evidentes, previas para probar su tesis de

23 Ibid., p.73a. 24 *Ordin.* I 2,1,1-2: II n.1 p.125.

25 *Ordin.* I 3,1,1-2: III n.58 p.40; R. Guelluy, *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham* (París 1947) p.67ss.; C. Giacon, o. c., I p.227-228.

26 *Ordin.* I 2,1,1-2: II n.132 p.206.

27 Ibid. II n.133 p.207. Principio que Leibniz aprovechará ampliamente.

que no repugna un ser infinito. *a)* El primer agente tiene inteligencia y voluntad. «Primum agens est intelligens et volens» [28]. *b)* Sus actos de entender y de querer se identifican con su esencia. «Intelligere et velle sunt idem essentiae primi» [29]. «Intellectio et volitio est idem quod eius essentia» [30]. *c)* Su entender y su querer no son accidentes. «Nullum intelligere potest esse accidens primae naturae» [31]. *d)* La inteligencia primera entiende todo inteligible, sea posible o actual, con un conocimiento actual, distinto y necesario, o sea que tiene un conocimiento actual de todos los posibles. «Intellectus primi intelligit semper et distincto actu et necessario quodcumque intelligibile prius naturaliter quam illud sit in se» [32]. Para deducir de la infinidad de los posibles la infinitud de Dios propone cuatro vías.

1.º *Per viam efficientiae.* «Si primum haberet omnem causalitatem formaliter simul, licet non possent causabilia simul poni in esse, esset infinitum, quia simul quantum est ex se posset infinita producere; et posse plura simul concludit maiorem potentiam intensive: ergo si habet perfectius quam si haberet omnem causalitatem formaliter, magis sequitur infinitas intensiva. Sed habet omnem causalitatem cuiuslibet rei secundum totum quod est in re ipsa eminentius quam si esset formaliter» [33]. Es decir, al primer agente no sólo le corresponde conocer una infinidad de posibles, sino también el poder de ponerlos en acto. Por lo tanto, de la infinidad de sus efectos puede deducirse la infinitud de su potencia. Y así, de la infinidad de efectos posibles que pueden derivarse de la causalidad del primer agente se concluye la infinitud de su potencia o de su virtud.

2.º *Ex hoc quod est intelligens distincte omnia factibilia.* «Intelligibilia sunt infinita, et hoc actu, in intellectu omnia intelligente; ergo intellectus ista simul actu intelligens est infinitus. Talis est intellectus primi» [34]. La misma conclusión se deduce fijándonos en la infinidad de los inteligibles. Hay infinitos inteligibles en potencia para el entendimiento humano, pero en acto para el entendimiento divino. Luego un entendimiento que entienda infinitos inteligibles, no puede menos de ser infinito.

3.º *Ex parte finis.* «Voluntas nostra omni finito aliquid maius potest appetere et amare, sicut intellectus intelligere;

[28] *Ordin.* I 2,1,1-2: II n.88 p.179.
[29] Ibid., n.89 p.180.
[30] Ibid., n.89 p.180.
[31] Ibid., n.98 p.184.
[32] Ibid., n.105 p.187.
[33] Ibid., n.118 p.193-4.
[34] Ibid., n.125 p.202.

et videtur quod plus inclinatio est naturalis ad summe amandum bonum infinitum, nam inde arguitur inclinatio naturalis ad aliquid in voluntate... ita videtur quod experimur actu amandi bonum infinitum, immo non videtur voluntas in alio perfecte quietari... Videtur etiam si infinitum repugnaret bono quod nullo modo quietaretur in bono sub ratione infiniti, nec in illud faciliter tenderet, sicut nec in repugnans suo obiecto» [35]. Es decir, que la misma consecuencia se deduce de los caracteres del bien que apetece nuestra voluntad, la cual no se aquieta con un bien finito, sino que siempre apetece más, de suerte que parece haber en nosotros una inclinación natural a amar el bien infinito, y, por lo tanto, este bien no repugna.

4.º *Vía de eminencia.* «Eminentissimo incompossibile est aliquid esse perfectius... finito autem non est incompossibile esse aliquid perfectius. Minor probatur, quia infinitum non repugnat enti; sed omni finito maius est infinitum. Ad istud aliter arguitur, et est idem: cui non repugnat infinitum esse intensive, illud non est summe perfectum nisi sit infinitum, quia si est finitum potest excedi vel excelli, quid infinitum esse sibi non repugnat; enti non repugnat infinitas; ergo perfectissimum ens est infinitum» [36]. Una perfección en grado eminente excluye la posibilidad de una perfección superior. Pero ninguna perfección finita excluye la posibilidad de una perfección superior. Luego ninguna de las perfecciones que conocemos excluye la posibilidad de una perfección infinita.

5.º *El argumento anselmiano.* Dada esta actitud, no es extraño que Escoto dé buena acogida al argumento anselmiano. «Per illud potest colorari illa ratio Anselmi de summo bono cogitabili, *Proslogion*, et intelligenda est eius descriptio sic: Deus est quo cognito sine contradictione maius cogitari non potest sine contradictione. Et quod addendum sit 'sine contradictione' patet, nam in cuius cognitione vel cogitatione includitur contradictio, illud dicitur non cogitabile, quia tunc sunt duo cogitabilia opposita nullo modo faciendo unum cogitabile, quia neutrum determinat alterum». «Vel coloratur sic: maius cogitabile est quod exsistit; id est perfectius cognoscibile, quia visibile sive intelligibile intellectione intuitiva; cum non exsistit, nec in se nec nobiliori cui nihil addit, non est visibile. Visibile autem est perfectius cognoscibile non visibili sed tantummodo intelligibili abstractive; ergo perfectissimum cognoscibile exsistit» [37]. Aquello en cuyo concepto implica contradic-

[35] Ibid., n.130 p.205.
[36] Ibid., n.131-132 p.206.
[37] Ibid., n.138-139 p.209-210.

ción ser causado por otro, si es posible, puede existir por sí mismo. Pero en el concepto de causa primera implica contradicción el ser causada por otro, y además es posible. Luego la causa primera puede existir por sí. «Primum effectivum est in actu exsistens... Nam *cuius rationi* repugnat simpliciter esse ab alio, illud, *si potest esse*, potest esse a se; sed *rationi primi effectivi repugnat esse ab alio*, et ipsum *potest esse*. Ergo effectivum simpliciter primum *potest esse* a se. Ergo *est* a se».

De todo lo cual se deduce que «ex secundo articulo habetur quadruplex via quod illud primum est infinitum: primo videlicet quia primum *efficiens*, secundum quia primum *cognoscens omnia factibilia*, tertio quia *finis ultimus*, quarto quia *eminens*» [38].

b) Conocimiento de Dios. Santo Tomás se pregunta si la teología es ciencia. Escoto pregunta si Dios, *sub ratione Deitatis*, puede ser objeto de ciencia. Con lo cual se trasfiere el problema del sujeto al objeto, o sea de la capacidad cognoscitiva de la inteligencia humana a la naturaleza del cognoscible divino [39]. Su propósito es salvar la distancia infinita que separa a nuestro entendimiento de Dios. No admite intermedio entre los dos extremos de la univocidad y de la equivocidad. Identifica la analogía con la equivocidad, y la rechaza, por creer que conduce al agnosticismo. Por su parte, trata de buscar un camino más directo. Se propone evitar la equivocidad. Pero, abandonada la analogía, no le queda más salida que refugiarse en la univocidad. «Deus non est cognoscibilis a nobis naturaliter nisi ens sit univocum creato et increato» [40]. «Omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eumdem, univocum, quem accepit ex creaturis» [41].

Pero, una vez tendido entre las criaturas y Dios el puente del concepto unívoco del ser, que le permite salvar la distancia infinita entre ambos, Escoto no se contenta con un simple conocimiento de tipo analógico. Rechaza el conocimiento intuitivo, pero admite un conocimiento propio y quidditativo. «Non tantum haberi potest conceptus naturaliter in quo quasi per accidens concipitur Deus, puta in aliquo attributo, sed etiam aliquis conceptus in quo *per se* et *quidditative* concipiatur Deus» [42]. Con lo cual tendríamos que, en virtud de la univocidad del ser, los conceptos abstraídos de los seres sensibles

[38] Ibid., n.146 p.213. Este proceso se reflejará en los argumentos cartesianos para deducir la existencia de Dios de la idea clara y distinta de lo perfecto e infinito.

[39] P. Vignaux, *Nominalisme au XIV siècle* (Montreal 1948) p.15.

[40] *Ordin.* I 3,1,3: III n.139 p.86.

[41] Ibid., III n.39 p.26.

[42] *Ordin.* I 3,1,1-2: III n.25 p.16.

representan a Dios, no sólo analógicamente, sino *per se et proprie*, como comunes a Dios y a las criaturas. «Ergo talia cognoscuntur de Deo, non solum per viam proportionis, sed etiam per viam similitudinis, ita quod oportet aliquem conceptum communem in talibus Deo et creaturis» [43]. Por esto es extraño que en otros pasajes insista en la equivocidad en el ser de las criaturas y el de Dios. «Deus et creatura non sunt primo diversa in conceptibus, tamen sunt primo diversa in realitate, quia *in nulla realitate conveniunt*» [44].

5. **Física.** *a)* Hilemorfismo. Escoto abandona algunas tesis tradicionales de su escuela, como el hilemorfismo universal y las razones seminales. Admite el hilemorfismo, en cuanto que los cuerpos se constituyen por dos principios distintos, materia y forma; pero tanto en el concepto de la una como de la otra se aparta de la noción aristotélica. No admite la potencia como término medio entre la nada y el ser. «Non datur medium inter ens et non ens». La materia prima es algo en acto fuera de las causas, y, por lo tanto, tiene una existencia propia. «Ens aliquod extra causam suam quin habeat esse proprium non capio» [45]. «Quod aliquid sit ens extra causam suam, quin habeat esse proprium non capio» [46]. «Si accipias actum pro omni quod est extra causam suam, sic materia potest dici ens actu vel actus» [47]. La materia prima tiene por sí misma una entidad propia y actual independientemente de cualquier forma. «Materia est ens absolutum distinctum et prius forma quacumque substantiali scilicet et accidentali. Quod enim materia sit quid absolutum satis patet, quia facit compositionem realem et absolutam; quod autem sit prior forma, saltem natura et origine, patet, quia est receptivum formae et fundamentum eius; sed receptivum et fundamentum formae est prius forma» [48].

De aquí se deduce que no implica contradicción el que la materia prima pueda existir antes de recibir ninguna forma.

[43] *Ordin.* I 8,3,10.

[44] *Ordin.* I 8,3,11. «Si dicas quod de Deo concludimus aliquid per rationem effectus, ubi sufficit tantum proportio et non similitudo, hoc non respondet, sed confirmat argumentum, quia, considerando Deum sub ratione causae ex creaturis, bene cognoscitur proportionaliter; sed hoc modo non cognoscitur aliqua perfectio de Deo quae in creatura formaliter, sed causaliter, scilicet quod Deus sit causa huius perfectionis. Attributa autem sunt perfectiones simpliciter dictae de Deo formaliter; ergo talia cognoscuntur de Deo non solum per viam proportionis, sed etiam per viam similitudinis, ita quod oportet ponere aliquem conceptum communem in talibus Deo et creaturae, qualis non est communis in prima via, cognoscendo Deum per viam causalitatis» (*Ordin.* I 8,3,10).

[45] *Ordin.* II 12,1.

[46] *Ordin.* IV 43,1: n.7.

[47] *Ordin.* II 12,1: n.20.

[48] *Ordin.* II 12,2,3.

«Non est contradictio materiam esse sine forma quacumque substantiali et accidentali». «Materia est ens absolutum distinctum et prius forma quacumque... igitur potest esse sine alio absoluto, sive sine forma substantiali vel accidentali absoluta»[49]. Por lo tanto, también puede existir separadamente de la forma. Dios puede hacer por sí mismo lo que hace por medio de las causas segundas, y así la causalidad que la forma ejerce sobre la materia puede ser suplida por la Causa primera. «Quidquid Deus absolutum facit in creaturis mediante causa secunda, potest facere sine illa causa secunda, quae non est de essentia causati. Sed forma est causa secunda, quae non est de essentia materiae inquantum materia est, mediante qua Deus dat esse materiae. Ergo Deus sine forma potest facere materiam»[50].

Otra consecuencia es que la materia, siendo acto, es inteligible por sí misma. A los «agustinianos» del siglo XIII les sonaba casi a blasfemia decir que la materia no era cognoscible por sí misma, pues consideraban que esto equivalía a substraerla al conocimiento y a la acción de Dios.

b) PLURALIDAD DE FORMAS. Escoto conserva la pluralidad de formas sustanciales en un mismo individuo. Ya hemos visto que la razón de esta tesis no obedecía a razones filosóficas, sino teológicas. Se trataba de explicar cómo permaneció idéntico el cuerpo de Cristo antes de la muerte, después de la muerte, mientras estuvo separado del alma, y después de la resurrección. Es la razón de la condenación de la unidad de forma en Oxford (1277). Para ello servía la forma de corporeidad, o forma cadavérica, la cual permanecía unida a la materia, aunque el alma se separase del cuerpo.

No consta claramente el número de formas admitidas por Escoto. Por lo menos al responder a la cuestión propuesta («utrum corpus Christi post mortem sit idem quam corpus») admite dos: *a)* la de *corporeidad*, que da ser al cuerpo en cuanto

[49] Ibid. «Materia est in potentia subiectiva exsistens in actu vel actus —non curo quodcumque dicatur—secundum quod omne dicitur esse actu vel actus quod est extra causam suam» *(Ordin.* II 12,1,12). Tiene unidad propia y positiva, aunque cada individuo tiene su propia materia. «Cuiuslibet individui est alia et alia materia, licet sit eiusdem rationis, quia alia tua, alia mea materia est» *(Report. par.* IV 11,3: n.15).

[50] Ibid. El autor *De rerum principio* (Vital du Four) distingue tres clases de materia: a) *primo prima* (elemento indeterminado, común a todas las sustancias creadas); b) *secundo prima* (la materia unida a la forma de corporeidad, que le confiere la extensión y la localización); c) *tertio prima* (la materia unida a la forma, constituyendo la sustancia corpórea, sujeto de as mutaciones sustanciales y accidentales).

cuerpo, y que es la primera en el orden de las formas sustanciales, aunque distinta de la cantidad. «Corpus Christi per se includit materiam, et ad minus formam unam mixti priorem intellectiva»[51]. *b)* La *animante*, por la cual el cuerpo se constituye en viviente. «Sic in proposito, forma animae non manente, corpus manet; et ideo universaliter in quodam animato necesse est ponere illam formam, qua corpus est corpus, aliam ab illa qua est animatum»[52].

En otros lugares parece admitir en el compuesto humano la distinción real entre las formas vegetativa, sensitiva e intelectiva. Por lo menos existe entre ellas una distinción actual y formal como entidades *(entitatulae)* reales y objetivas, aunque no numéricamente distintas.

c) Unidad del compuesto sustancial. Este pluralismo repercute en la unidad del compuesto sustancial. Santo Tomás había rechazado categóricamente la posibilidad de una sustancia *una*, compuesta por varios actos formales y existenciales distintos. Escoto admite un triple acto o un triple *esse* sustancial: uno de la materia, otro de la forma, y otro del compuesto resultante de su unión. Es decir, que el compuesto no tiene unidad sustancial estricta, sino solamente la que resulta de una agregación. «Esse materiae quoad esse compositi nonnisi est esse partiale, sicut etiam formae dumtaxat est esse partiale quoad esse compositi. Ideo compositum non est simpliciter unum, sed tantummodo per compositionem»[53]. «Sicut non repugnat alicui per se uni quod sit compositum, ita non repugnat ei quod sit ex aliquibus actualibus entitatibus realiter distinctis»[54].

d) El principio de individuación. Una de las tesis condenadas por Tempier en 1277 fue la individuación por la materia[55]. Escoto rechaza la individuación de la sustancia corpórea por la materia *signata quantitate*. La materia es indistinta e indeterminada, y, por lo tanto, no puede constituir principio de individuación. «Quod non est secundum se distinctum nec di-

[51] *Ordin.* IV 11,3,48. [52] *Ordin.* IV 11,3,54.

[53] *Ordin.* II 12,2,9. [54] *Ordin.* II 12,1,13.

[55] «Quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia» (96). «Quod formae non recipiunt divisionem nisi per materiam» (191). «Quod individua eiusdem speciei differunt sola positione materiae» (116). Respecto de la individuación de los ángeles escribía San Buenaventura: «Quidam dixerunt quod in Angelis tot sunt species quot individua. Nobis autem nec per Scripturam, nec per dicta Sanctorum, nec per officia innotescit tanta diversitas. Ideo non videtur nisi praesumptio hoc dicere» (II *Sent.* 3,1,2,1).

versum, non potest esse prima ratio distinctionis vel diversitatis alterius. Sed materia est fundamentum naturae, omnino indistinctum et indeterminatum. Ergo non potest esse prima ratio distinctionis et diversitatis alterius» [56].

Para comprender el pensamiento de Escoto hay que partir de su concepto del universal. Hay una naturaleza común *(natura communis* de Avicena), la cual es de suyo indeterminada, tanto a la universalidad como a la individualidad. Para contraerla al individuo es necesario superponerle diferencias o «formalidades» que la especifiquen. En el orden lógico, la contracción se realiza añadiendo al concepto universal diferencias específicas, hasta llegar a la especie especialísima, que es la última diferencia que constituye el individuo. Es la gradación descendente que aparece en el árbol de Porfirio. En el orden ontológico, Escoto resuelve el problema de una manera semejante, añadiendo a la *naturaleza común* una serie de «formalidades» descendentes («grados metafísicos»: sustancia, cuerpo, viviente, animal racional), que se van superponiendo unas a otras, hasta llegar al individuo. «Singulare addit aliquam entitatem supra entitatem universalis» [57]. San Buenaventura había hablado ya de «additio seu differentia contrahens». Cada una de esas «formalidades» tiene una cierta unidad, y se distinguen unas de otras *actualiter formaliter ex natura rei*. Pero ninguna tiene una unidad estricta, numérica. Esta última determinación formal, que se sobreañade a la entidad del universal; que cierra, completa y da la última determinación numérica a la pirámide de «formalidades» que se superponen en cada ser; que pone el sello definitivo a todas las demás «formalidades» anteriores y contrae la especie *ad esse hanc rem*, es la *hecceidad*, con la cual queda completamente constituido el individuo singular. «Haecceitas est de se haec» [58].

Es decir, que, tanto en el orden lógico como en el ontológico, el problema consiste en contraer la naturaleza universal o común, primero al universal y después al particular. Hay una entidad común *(quidditas communis)* que pertenece al concepto universal, a la cual le corresponde la unidad en común; y hay otra entidad singular que pertenece al individuo, a la cual le corresponde la unidad en singular, y a cada una de ellas le compete una cierta singularidad. «Sicut unitas in communi, per se consequitur entitatem in communi, ita quaecumque unitas per se consequitur aliquam entitatem: ergo unitas simpliciter, qualis est unitas individui..., consequitur per se ali-

[56] *Ordin.* II 3,5,1.
[57] *Ordin.* II 9,2,2,10.
[58] *Rep. par.* II 12,5,8.

quam entitatem: non autem consequitur per se entitatem naturae, quia illius est unitas propria, et per se realis...; igitur consequitur aliquam entitatem aliam determinatam (determinantem?) istam: et illa faciet unum per se cum entitate naturae, quia totum cuius est unitas, perfectum est de se»[59].

Cada una de las entidades que entran en la composición de un individuo tiene ya por sí misma una cierta individualidad, pues la individualidad se identifica con el acto de existir, y toda entidad, en cuanto tal, es individua por sí misma. Y así, en el compuesto individual entran, por lo menos, seis entidades: la materia universal y la materia particular, la forma universal y la forma particular, el compuesto universal y el compuesto particular. «Sex sunt entitates in composito: materia universalis et materia particularis, forma universalis et forma particularis, compositum universale et compositum individuale»[60].

Materia universal Forma universal	Compuesto universal.
Materia particular Forma particular	Compuesto individual.

6. **Antropología.** *a)* UNIDAD DEL COMPUESTO HUMANO. Para Santo Tomás, la unidad provenía de la de forma y de acto de existencia sustancial, que da al compuesto el *esse simpliciter*. Escoto entiende esa unidad de manera menos estricta. Pone en el compuesto una multitud de formas y de actos existenciales distintos, sin creer que por ello sufra menoscabo su unidad sustancial. La *forma corporeitatis* se recibe directamente sobre la materia y la dispone para recibir los actos de las demás formas: vegetativa, sensitiva e intelectiva. «Esse totius compositi includit esse omnium partium, compositum includit multa esse partialia multarum partium vel formarum, sicut totum ens ex multis formis includit illas actualitates partiales. Formale esse totius compositi est principaliter per unam formam, et illa foma est illa qua totum compositum est hoc ens. Ista autem anima intellectiva, est ultima adveniens omnibus praecedentibus».

b) UNIÓN DEL ALMA CON EL CUERPO. El concepto de alma y cuerpo, como entidades distintas—forma y materia—, cada una con su acto propio, y capaces de existir por separado, repercute en la difícil cuestión de su compenetración íntima y su unión sustancial, a la que van anejas las de su influjo mu-

[59] *Ordin.* II 3,6,9. [60] *Rep. par.* II 12,8,8.

tuo y su causalidad recíproca. Santo Tomás la había salvado con su teoría del alma como forma sustancial del cuerpo. Escoto retrocede a una unión accidental de abolengo platónico. Entre alma y cuerpo no puede haber más unión que la que cabe entre dos entidades distintas coexistentes. Su influjo mutuo se explica por coexistencia y por contacto virtual. «Oportet agens esse praesens patienti saltem secundum virtutem activam. Ex hoc sequitur, ubi praesentia proportionata non potest haberi nisi per contactum, requiritur contactus. Ubi autem verior potest haberi, illa multo magis sufficit ad actionem. Sed multo verius potest esse praesentia spiritus ad corpus per coexistentiam quam sit illa per contactum. Aliter potest dici quod requiritur contactus virtualis; quod nihil est aliud quam illud habere virtutem causativam alicuius in illo»[61]. El alma es una entidad simple y homogénea. Sus potencias—entendimiento y voluntad—se identifican realmente con su esencia, aunque se distingan de ella con distinción formal.

c) La inmortalidad. El origen del alma por creación, su espiritualidad, su incorruptibilidad y su inmortalidad son dogmas de fe, pero no verdades demostrables por la razón. «Non video aliquam rationem demonstrativam necessario concludentem propositum». «Haec propositio credita est per fidem, et non per rationem naturalem nota». No se puede demostrar *a priori* que el alma sea una forma subsistente que pueda existir sin el cuerpo. Ni tampoco *a posteriori*, pues no puede demostrarse la existencia de un juez supremo. Tampoco vale alegar nuestro deseo de existir siempre, pues también los animales temen la muerte. A lo sumo es una *persuasio probabilior*, pero no cierta.

Dios puede hacer que el alma subsista después de su separación del cuerpo, lo mismo que puede hacer que las formas de los seres corpóreos subsistan separadamente de su materia. Pero de aquí no se sigue que ni unas ni otra sean incorruptibles por naturaleza. «Si esset sine materia, haberet per se esse; et tunc posset concludi quod forma ignis esset incorruptibilis»[62].

Estas afirmaciones aparecen mucho más tajantes en el comentarista del libro XII de las *Quaestiones in Metaphysicam*, el cual dice: «Prima propositio *(que el alma intelectiva sea forma específica del hombre)* est nota ratione naturali, sed aliae duae *(que es incorruptible e inmortal)* non sunt sufficienter notae ratione naturali, licet ad eas sint quaedam persuasiones probabiles; ad secundum idem plures probabiliores, unde et illa

[61] *Ordin.* IV 44,2,17.
[62] *Ordin.* IV 43,2,23.

videtur magis expresse sensisse Philosophus. Ad tertiam autem pauciores»[63].

d) El conocimiento. Los sentidos y la inteligencia son potencias de una misma alma, y no se distinguen entre sí por sus objetos formales, sino solamente por su modo de conocer y por su amplitud cognoscitiva. La razón formal de conocimiento es una misma en ambos. En el estado actual de unión del alma con el cuerpo, los sentidos pueden ser un puente necesario, o tal vez un estorbo, un obstáculo interpuesto entre nuestro entendimiento y las cosas. «Debet intelligi distinctio intellectus a sensu, sicut potentiae superioris cognitivae ab aliqua cognitiva subordinata sibi, et per consequens, quod potentia superior potest cognoscere aliquod obiectum, vel sub aliqua ratione, quod obiectum, vel sub qua ratione potentia inferior non potest cognoscere, quin superior possit etiam perfectiori modo obiectum illud cognoscere et sub eadem ratione cognoscibilitatis ex parte obiecti»[64].

La inteligibilidad de una cosa se identifica con su entidad. Todo cuanto existe es cognoscible. «Unumquodque se habet ad cognoscibilitatem sicut se habet ad entitatem»[65]. Siendo el singular una entidad existente, es también, por lo mismo, inteligible. «Si singulare est unum quid, est per se intelligibile»[66]. Es más, el individuo material no sólo es inteligible, sino que es «per se primo intelligible a nobis»[67]. No obstante, Escoto reconoce que en el estado actual de nuestra inteligencia, unida a un cuerpo material, sólo puede tener un conocimiento confuso. Pero una inteligencia pura, como la de los ángeles, puede conocer perfecta y claramente el singular material[68].

e) Objeto del entendimiento humano. Escoto rechaza expresamente la doctrina de Santo Tomás, el cual atribuía al entendimiento humano como objeto propio las esencias abstractas de las cosas sensibles[69]. Por su parte, pone como objeto

[63] *Quaest. in Met.* 2.

[64] *Quodl.* q.13 n.9.

[65] *Quodl.* q.13 n.12.

[66] *Quaest. in Met.* VII q.13 n.23.

[67] *Quaest. in Met.* VII q.15 n.3-4.

[68] «Omnis entitas actualis cuiuscumque rationis, est ratio agendi in intellectum actione intelligibilitatis, quia sic actus et intelligibile convertuntur. Ex hoc sequitur quod intellectus immediate receptivus actionis obiecti, potest moveri a singularitate; non autem qui est receptivus mediante actione naturali sicut est noster intellectus» (*Quaest. in Met.* VII 15 n.6). «Confuse dicitur aliquid concipi, quando concipitur sicut exprimitur per nomen. Distincte vero, quando concipitur sicut exprimitur per definitionem» (*Ordin.* I 3,1,1-2: III n.72 p.50). «Quod primum actualiter cognitum confuse, est species specialissima, cuius singulare efficacius et fortius primo movet sensum» (ibid., III n.73 p.50).

[69] *Ordin.* I 3,1,3: III n.110-112 p.69-70.

propio del entendimiento el *ser en cuanto ser*. «Dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrit duplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis, nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter et essentialiter in includente essentialiter rationem entis: omnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentiales generum, et ens increatum includunt ens quidditative» [70]. A una potencia debe asignársele su objeto adecuado en cuanto a su razón de potencia, prescindiendo de que se halle en éste o en el otro estado. En este sentido, «primum obiectum intellectus nostri naturale est ens inquantum ens» [71]. De suerte que, siendo el ser unívoco, Dios, en cuanto que es un ser, entra directamente dentro del objeto propio de nuestro entendimiento. «Obiectum primum potentiae assignatur illud quod adaequatum est potentiae ex ratione potentiae, non autem quod adaequatur potentiae in aliquo statu... Nunc autem... nihil potest adaequari intellectui nostro ex natura potentiae in ratione primi obiecti nisi communissimum» [72]. Sin embargo, atendiendo a que una potencia se encuentra en tal o cual estado, puede asignársele un objeto adecuado al estado en que se halla. Y así, bien sea como consecuencia del pecado original, bien por una concordia natural de las potencias del alma en la operación, en el presente estado de unión del alma con el cuerpo su objeto son las cosas sensibles, las cuales conoce por medio de los fantasmas de la imaginación. «Tamen ei pro statu isto adaequatur in ratione motivi quidditas rei sensibilis, et ideo pro isto statu non naturaliter intelliget alia quae non continentur sub isto primo motivo... Firmatum est autem illis legibus, quod intellectus noster non intelligat pro statu isto nisi illa quorum species relucent in phantasmate, et hoc sive propter poenam peccati originalis, sive propter naturalem concordantiam potentiarum animae in operando... Et de facto ita est in nobis, quod quodcumque universale intelligimus, eius singulare actu phantasiamur. Ista tamen concordantia, quae est de facto pro statu isto, non est de natura intellectus unde intellectus est» [73].

f) EL ENTENDIMIENTO AGENTE. En Santo Tomás, el entendimiento agente era necesario por la desproporción, no sólo de grado, sino esencial, entre el orden material y el espiritual, entre lo sensible y lo inteligible. Escoto rechaza con indignación el entendimiento separado de los averroístas.

70 Ibid., III n.137 p.85.
71 *Ordin.* prol.: I n.1 p.2.
72 *Ordin.* I 3,1,3: III n.186 p.112-113.
73 Ibid., III n.187 p.113-114.

«Averroes, qui fuit maximus philosophus, formam hominis ultimam et propriam posuit quamdam formam sensitivam nobilem, cui unitur intellectus separatus. Sed iste est vilissimus et irrationabilissimus inter errores omnes philosophorum» [74]. «Licet secundum fictionem illius maledicti Averrois de unitate intellectus in hominibus» [75]. «Licet ille maledictus Averroes in fictione sua III *De anima*, quae tamen non est intelligibilis nec sibi nec aliis, ponat intellectum esse quamdam substantiam separatam mediantibus phantasmatibus nobis coniungibilem» [76]. Incluso conserva una terminología semejante a la de Santo Tomás en cuanto a la función que corresponde al entendimiento agente: «Intellectus agens ponitur ut per ipsum transferatur obiectum de ordine sensibilium ad ordinem intelligibilium» [77]. «Intellectum agentem facere de non universali universale, vel de intellectu in potentia intellectum in actu» [78]. Pero, en realidad, existiendo ya objetivamente el universal (*natura communis*, grados entitativos), la acción del entendimiento agente no puede ser propiamente abstractiva, sino que se reduce a la función lógica de la predicación actual («unum dicibile de multis»).

7. **Voluntarismo.** La misma tendencia apologética contra el determinismo averroísta aparece en el problema de la libertad. Para salvar la libertad de Dios y la del hombre, Escoto acentúa todo lo posible la contingencia y la indeterminación. Su «voluntarismo» no se opone al «intelectualismo» de Santo Tomás, sino ante todo al determinismo griego y averroísta. En esta oposición hay que buscar la raíz profunda de su actitud [79]. Trata de exaltar la libertad absoluta y la omnipotencia de Dios, cuya acción no puede estar sujeta a ninguna ley, a ninguna traba ni a ninguna clase de determinismo. La voluntad divina se determina a sí misma, pues una voluntad sujeta a cualquier clase de necesidad no puede ser libre. Dios se ama a sí mismo necesariamente, pero también libremente [80].

[74] *Rep. par.* IV 43,2,6.
[75] *Ordin.* II 3,6,7.
[76] *Ordin.* IV 43,2,5.
[77] *Quodl.* q.15 a.14.
[78] *Ordin.* I 3,3,1: III n.360 p.218.
[79] También se había condenado en 1270 las siguientes tesis: «Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit» (3). «Quod omnia, quae hic inferius aguntur, subsunt necessitati corporum caelestium» (4). En la condenación de 1277, más de una docena de tesis se refieren al determinismo. «Quod nullum agens est ad utrumlibet, immo determinatur» (160). «Quod nihil fit a casu, sed omnia ex necessitate eveniunt» (21), etc.
[80] «Voluntas divina necessario vult bonitatem suam, et tamen, in volendo eam est libera» (*Quodl.* q.16 n.8). «Deus, licet necessario vivat vita naturali, et hoc tali necessitate quae excludit omnem libertatem, tamen

La creación es libre, tanto respecto del acto como en cuanto a sus efectos. No hay en la naturaleza ninguna ley necesaria, ni en el orden físico ni en el moral, en el lógico ni en el ontológico. Ni siquiera hay una ley eterna en Dios ni una ley natural, participación suya en la naturaleza humana. Todo está regido por la voluntad libérrima de Dios, que es la ley suprema, sin más límite que el principio de contradicción. Dios puede todo lo que no sea contradictorio. Todo es porque Dios lo quiere y como Dios lo quiere. Cuantos posibles llegan a la existencia son producidos en virtud de la libre voluntad de Dios [81].

De esta actitud voluntarista se derivan numerosas consecuencias. 1.ª No existen leyes cósmicas ni morales independientes de la voluntad divina. 2.ª Las esencias de las cosas no dependen del entendimiento divino, sino de su voluntad. La norma suprema de la moralidad no es la ley eterna, sino la voluntad de Dios, y de esta voluntad dependen la verdad, el bien y el mal moral. No quiere Dios las cosas porque son buenas, sino que son buenas porque Dios las quiere. «Non potest Deus aliquid velle quod non possit recte velle, quia voluntas sua est prima regula» [82]. 3.ª Solamente son intrínsecamente buenos y necesarios los dos primeros mandamientos de la primera tabla, porque se refieren a Dios en sí mismo. Pero no los de la segunda, que son dispensables. El homicidio, la fornicación y la mentira no son cosas intrínsecamente malas, sino sólo en cuanto que están prohibidas por Dios, el cual habría podido disponer las cosas de otra manera. «Sicut potest Deus aliter agere, ita potest aliam legem statuere rectam, quia si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta nisi quatenus a voluntate divina acceptatur» [83]. Es posible que Escoto intentara explicar de esta manera el caso de Oseas y el robo de los judíos a los egipcios. 4.ª De este voluntarismo se resiente su concepto del derecho natural. El individuo no tiene ningún derecho en virtud de su naturaleza. Todo le ha sido concedido libremente por Dios, el cual puede también

vult libere se vivere tali vita; igitur vitam Dei non ponimus sub necessitate, intelligendo vitam ut a Deo libera voluntate dilectam» (*Quodl.* q.16 n.18).

[81] «Quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas est voluntas» (*Ordin.* I 8,5: n.24). Aunque en otras ocasiones reconoce que «voluntas agit per cognitionem intellectualem» (*Ordin.* II 43,2: n.2). «C'était assurément libérer le Dieu chrétien du necessitarisme grec, mais c'était le rendre inintelligible à la pensée philosophique, pour qui la liaison nécessaire des principes aux conséquences est la condition de toute intelligibilité» (E. GILSON, *La Philos. au Moyen Age* p.605).

[82] *Ordin.* I 46,1,6. [83] *Ordin.* I 44,1,2.

libremente quitárselo. 5.ª El derecho de propiedad no es natural, sino positivo. Es una situación de hecho, que Dios ha permitido después del pecado original. Dios da a los príncipes el poder para que mantengan el orden y la paz en la sociedad, y ellos son quienes han dispuesto la propiedad privada. Pero, si quieren, pueden abolirla libremente. El príncipe es el verdadero propietario [84]. 6.ª La única verdadera ley y la fuente de todo derecho es la ley positiva, la cual depende de la voluntad del príncipe, y éste puede revocar las leyes sin hacer injuria a nadie.

También la voluntad del hombre es absolutamente libre. Escoto tiene de la libertad un concepto más voluntarista que intelectualista. «Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate» [85]. Considera la voluntad como la facultad más noble del alma, superior al entendimiento [86]. No se trata de una preeminencia entre las potencias del alma, ya que en Escoto todas ellas se identifican con su esencia. La voluntad humana puede siempre abstenerse de querer, incluso respecto del Sumo Bien. El hombre puede querer el mal en cuanto mal [87]. Esta libertad psicológico-moral permanece en el cielo. Los bienaventurados, e incluso el alma de Cristo, conservan el poder de pecar [88].

Basta este ligero, y desde luego insuficiente, recorrido por las doctrinas escotistas, para darnos cuenta de que, al iniciarse el siglo XIV, la filosofía emprende un camino nuevo, muy distinto del que le había marcado Santo Tomás. No queremos insistir en la «modernidad» de este nuevo tipo de filosofía ni anticiparnos a señalar concomitancias con otras tesis que encontraremos más adelante. Ya lo han hecho, entre otros, E. Longpré y B. Romeyer. Lo cierto es que Escoto, sincerísimo creyente y hombre profundamente virtuoso, intentó hacer una defensa de la fe cristiana, oponiéndose a infiltraciones de la filosofía griega y musulmana que consideraba sumamente peligrosas. Pero esto dará origen a derivaciones que van indudablemente mucho más lejos de lo que él mismo pudo prever, y que habría rechazado con toda energía. Baste pensar en los *Theoremata*, donde el criticismo reviste formas de fideísmo y agnosticismo. Un paso mucho más avanzado lo dará Guillermo de Ockham. El camino que nos resta por recorrer nos

[84] *Report. par.* IV 15,2: n.9; C. Giacon, o.c., I 238.
[85] *Ordin.* II 25 q.un.: n.22.
[86] «Voluntas imperans intellectui est causa superior respectu actus eius. Intellectus autem, si est causa volitionis, est causa subserviens voluntati» (*Ordin.* IV 49: n.16).
[87] *Ordin.* II 43,2: n.1.
[88] *Ordin.* III 12,1: n.2.

reserva abundantes muestras de la nueva orientación de pensamiento, que, unida a otra complicada serie de causas concominantes, no se detendrá ya hasta dar copiosos frutos en la filosofía moderna.

8. **Escuela escotista.** «Bonus magister bonos creavit discipulos, et exundanti suae sapientiae fonte praeclare abundeque aliorum irrigavit ingenia»[89]. Aunque la doctrina de Escoto no fue impuesta de manera oficial en su Orden hasta el Capítulo de Valladolid (1593), desde el primer momento dio origen a una nutrida escuela.

a) *Inglaterra:* JUAN DE READING (h.1320). Discípulo de Escoto y maestro en Oxford. Combatió el nominalismo en su comentario a las *Sentencias*. GUILLERMO DE ALNWICK († 1332). Maestro en Oxford hacia 1316. En sus *Determinationes* y sus *Quaestiones disputatae de esse intelligibili* se manifiesta como dialéctico sutilísimo. Solamente da valor probable a las pruebas de la inmortalidad del alma[90]. HUGO DE NOVOCASTRO (Newcastle). *Doctor scholasticus.* Comentó las *Sentencias* en París (1307-1317). ROBERTO COWTON, *Doctor amoenus.* Discípulo de Escoto, pero un poco independiente. Su comentario a las *Sentencias* fue impugnado por Tomás de Sutton, O. P. Combatió la iluminación especial de Enrique de Gante. GUALTERIO DE CHATTON († 1343). Impugnó a Ockham y a Pedro Aureolo. Acentuó el criticismo de Escoto, especialmente en cuanto al valor de las pruebas de la existencia de Dios. Defendió el realismo en un sentido más radical que Escoto. GUALTERIO BURLEIGH (Burlaeus, 1275 p.1343). *Doctor planus et perspicuus.* Enseñó en Oxford, París y Toulouse. «Quod universalia de genere substantiae sunt extra animam». «Quod propositio componitur ex rebus extra animam». Combatió a Guillermo de Ockham. Además de su tratado *De vitiis et moribus philosophorum*, que es una especie de historia de la filosofía, compuso numerosas obras sobre casi todas las partes de la filosofía, muy reveladoras de las aficiones de aquel tiempo: *De puritate artis logicae, De obligationibus, Sophismata, Insolubilia, De intensione et remissione formarum, De qualitatibus, De instanti, De formis, De decem generibus accidentium, Summa alphabetica problematum, De fluxu et refluxu maris anglicani*, etc.

b) *Francia:* ALFREDO GONTIER († 1325). Discípulo de Escoto en París (1303-7). Enseñó en Barcelona (1322) y París (1325). Defendió el escotismo contra Pedro Aureolo y Francisco de Marchia. FRANCISCO DE MAYRONIS (Meyronnes, † h.1328). *Doctor illuminatus.* Discípulo de Escoto en París y fidelísimo seguidor de su doctrina. Su sutileza dialéctica le mereció el calificativo de *Pater*

89 L. WADDING, *Ann.* t.5 a.1308; M. DE WULFF, *Histoire de la Philosophie médiévale* (Lovaina 1947) III 72-95; B. GEYER, *Patristische und Scholastische Philosophie:* Ueberwegs Grundriss II 619-624; E. GILSON, *La Philosophie au moyen âge* 610-620.

90 Edición A. LEDOUX (Firenze-Quaracchi 1937).

formalitatum y *Magister acutus abstractionum* [91]. Escribió comentarios a las *Sentencias* (uno amplio y otro abreviado, «conflatus»), a la *Ciudad de Dios*, a la *Isagoge* de Porfirio *(ars vetus)* y a la *Física* de Aristóteles. Asimismo *De univocatione entis, De primo principio, De relationibus, De signis naturae, De secundis intentionibus, De usu terminorum, De transcendentibus, Explanationes diversorum terminorum, De esse esentiae et existentiae.* Son interesantes sus escritos políticos *Tractatus de principatu temporali, Tractatus de principatu regni Siciliae, Quaestio de subiectione,* en que defiende la subordinación del poder civil al eclesiástico. El *Tractatus de formalitatibus* es una compilación posterior de doctrinas de Escoto y de Meyronnes. Identificó la esencia y la existencia, pero multiplica los modos intrínsecos y reales que diversifican la esencia. Por ejemplo, en la esencia divina distingue cuatro momentos: 1.º, esencia; 2.º, esta esencia; 3.º, esta esencia infinita; 4.º, esta esencia infinita existente. La esencia individua no añade a la naturaleza específica más que la hecceidad: «Dico quod illud quod addit gradus ad naturam specificam non est nisi haecceitas, quia individuum non addit ad naturam nisi haecceitatem» JUAN DE BASSOLES (Bassevil, † 1347). *Doctor ordinatissimus.* Discípulo predilecto de Escoto, de quien decía: «Adest Bassolius, adsunt omnes». Sostuvo un realismo exagerado: «genus et differentia dicunt distinctas realitates in eadem essentia». Puso en duda el valor demostrativo de las pruebas de la existencia, unicidad, omnipotencia, omnipresencia, infinitud de Dios y la libertad de su causalidad creadora [92]. GERARDO ODÓN. Discípulo de Escoto. Sucedió a Miguel de Cesena como general de su Orden (1329-1342). Escribió un comentario a la *Etica*. NICOLÁS BONET (s.XIV). *Doctor pacificus, Doctor proficuus.* NICOLÁS DE LIRA († 1340). Maestro en París hacia 1312. Se distinguió sobre todo como exegeta. Escribió *Postillae,* sobre el sentido literal de la Sagrada Escritura, y *Moralitates,* sobre el alegórico. ANDRÉS DE NOVO CASTRO (Neufchateau, h.1350). Derivó hacia un criticismo exagerado, admitiendo la certeza de los juicios de experiencia y matemáticos, pero disminuyendo la de las pruebas de la existencia de Dios y de cuanto se refiere a sus atributos. GUILLERMO FARINIER († 1361), en sus *Quaestiones de ente,* da una noción del concepto universal en que se aparta de Escoto. Solamente existen los singulares, y el universal tiene su fundamento en las semejanzas de sus esencias.

c) *Italia:* ALEJANDRO BONINI DE ALEJANDRÍA († 1314). Sucesor de Escoto en París. General de su Orden (1314). Comentó el *De anima* y la *Metafísica* de Aristóteles (ediciones, Venecia 1502 y 1572). Sigue fundamentalmente a San Buenaventura, pero con inclinación hacia Escoto. Comentó las *Sentencias* (dos redacciones). Son notables sus cuestiones sobre la usura. FRANCISCO DE MARCHIA

[91] Decía de Aristóteles que «fuit optimus physicus, sed pessimus metaphysicus, eo quod nescivit abstrahere, et ideo pessimam metaphysicam fecit».

[92] M. DE WULFF, o.c., p.79.

(De Esculo, de Pignano), *Doctor succinctus*. Leyó las *Sentencias* en París (1319/20). Se unió a Miguel de Cesena y Guillermo de Ockham a favor de Luis de Baviera, aunque después se reconcilió con Clemente VI. No admite la demostrabilidad de la unicidad de Dios ni de la inmortalidad del alma. C. Michalski le atribuye haber defendido la teoría del *impetus* antes que Juan Buridán, aunque parece que ya la conocía Juan Filipón [93]. JACOBO DE ASCOLI, *Doctor profundus*. Escribió *Quaestiones disputatae*, muy sutiles. LANDOLFO CARACCIOLO († 1351). Napolitano y arzobispo de Amalfi y de Nápoles. Discípulo de Escoto, cuya doctrina sigue fielmente. PEDRO TORNAPARTE DE AQUILA († 1348). *Doctor sufficiens*. Por su *Compendium*, en que resumió con claridad la doctrina escotista, fue apodado «Scotellus». JUAN DE RIPA (de Marchia, † h.1357). *Doctor difficilis*. Franciscano del convento de Ripatransone. Enseñó en París entre 1344-1357. Comentó las *Sentencias* y escribió *Determinationes* (1354). Su doctrina es todavía mal conocida, pero revela aspectos originales. Parte del escotismo, pero dando cabida a derivaciones nominalistas, a la manera de Juan de Mirecourt, admitiendo una especie de predeterminismo en los actos voluntarios. Dios conoce infaliblemente los futuros contingentes porque las voliciones libres dependen de un decreto divino predeterminante. Así interpretaron su pensamiento Juan Gerson y Juan de Basilea, que le atribuyeron doctrinas coincidentes con otras condenadas de Juan de Mirecourt [94]. Buen ejemplo del cansancio intelectual, producto de las discusiones encarnizadas entre las diversas escuelas, lo tenemos en el franciscano cretense PEDRO DE CANDÍA († 1340). Natural de Creta, su nombre era Pedro Philargis o Philaretes. Estudió en Padua, hizo su bacalaureato en Oxford. Maestro en teología en París (1378-1381), obispo de Piacenza y de Vicenza, arzobispo de Milán, y, finalmente, elegido antipapa en el sínodo de Pisa (1409), con el nombre de Alejandro V. Según Ehrle, su doctrina es un nominalismo teñido de escotismo o un escotismo teñido de nominalismo. No hay por qué acumular distinciones en una esencia absolutamente simple, como es la divina. «Non oportet rem simplicissimam... distinctionibus onerare». Las pruebas de la existencia de Dios no son concluyentes, como tampoco puede demostrarse que no haya muchos dioses. «Plures deos non existere et specifice vel numeraliter non diferre est solum probabiliter vel fidei radio declaratum». Con frases de amable cortesía o ligeramente irónicas, en que no deja de transparentarse un fondo de escepticismo, se mantiene en una actitud equidistante de Escoto y Ockham, sin querer comprometerse tampoco con otras opiniones corrientes en su tiempo. «Utriusque partis motiva ad solatium volentium indifferenter aliquam istarum sustinere». No tiene inconveniente en cambiar de opinión, pues es agradable comer unas veces pan y otras

93 M. DE WULFF, o.c., p.82.

94 H. SCHWAMM, *Magistri Ioannis a Ripa O. F. M., doctrina de praescientia divina* (Roma 1930).

queso. «Nunc oppositum hic teneo, non quod unum putem magis verum quam aliud, sed ut coloretur multiplex imaginandi via, pro libito volentium nunc panem comedere, nunc caseum manducare» [95].

d) *España:* ANTONIO ANDRÉS (h.1280-1320). *Doctor dulcifluus.* Natural de Tauste (Aragón). Estudió primero en la Universidad de Lérida y después en París con Escoto, a quien sigue literalmente. Comentó la *Isagoge* de Porfirio, las *Categorías* y *Perihermeneias,* y el tratado *De sex principiis* de Gilberto Porreta. Se le atribuye la *Metaphysica textualis,* o *In XII libros Metaphysicae expositio* [96]. Escribió *De tribus principiis rerum naturalium.* GUILLERMO RUBIÓ. Natural de Villafranca del Panadés, discípulo en París de Francisco de Marchia y provincial de su Orden en 1334. Escribió un comentario a las *Sentencias,* publicado en París (1517-1518, dos vols.). En su orientación doctrinal acentúa la tendencia crítica, separándose de Escoto y acercándose más al ockhamismo [97]. PEDRO TOMÁS (med.s.XIV). Catalán, profesor de filosofía en el convento de Barcelona. Se graduó de maestro en teología, quizá en Cambridge [98]. Fue calificado de *Doctor strenuus, proficuus e invincibilis.* Escribió *De ente, De formalitatibus, De esse intelligibili, De unitate numeri.* Intervino en las cuestiones de la pobreza evangélica y en las disputas sobre la Inmaculada. Un *quodlibeto* suyo ha sido editado por M. R. Hooper en Nueva York (1957). ALVARO PELAYO (Alvar Pais o Peláez, † 1350). Natural de Galicia, protegido por el rey Sancho IV. Estudió en Bolonia, donde se graduó en derecho civil y canónico. Ingresó en la Orden franciscana y estudió en París, donde fue discípulo de Escoto. Fue obispo de Corón (Grecia) y después de Silves (Portugal), de donde fue expulsado. Sus obras interesan sobre todo por el aspecto político, en que refleja las luchas de su tiempo, y en las que se puso decididamente de parte de Juan XXII contra Luis de Baviera. *Collyrium adversus haereses, Speculum regum, De statu et planctu Ecclesiae,* en que defiende la supremacía del poder pontificio, al cual debe estar subordinado el civil [99]. FRANCISCO EIXIMENIS (h.1340-1409). Natural de Gerona. Se graduó de maestro en Toulouse (1374) y enseñó en Barcelona. Patriarca de Jerusalén y administrador de la diócesis de Elna. Murió en Perpiñán. Escribió casi todas sus obras en lengua catalana. *Crestià,* amplia enciclopedia, sólo parcialmente impresa. *Dotzè* (Regimiento

[95] F. EHRLE, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexander V:* Franzisk. Studien, Beiheft 9 (Münster 1925).

[96] T. y J. CARRERAS ARTAU, *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* (Madrid 1943) II 459-470.

[97] J. M. RUBERT CANDAU, *G. Rubio y el objeto de la ciencia y de la fe en los Quodlibetos de Occam:* Arch. Ibero-Americano 37 (1934) 108-112; ID., *El conocimiento de Dios en la filosofía de Guillermo Rubió* (Madrid, s. f.); ID., *Guillermo Rubió y la teoría de la intuición* (Madrid 1945); ID., *La filosofía del siglo XIV a través de Guillermo Rubió* (Madrid 1952).

[98] T. J. CARRERAS ARTAU, o.c., II 474 (87).

[99] Ibid., II 475.

de príncipes y de comunidades), *Regiment de la cosa pública*, *Llibre dels Angels*, *Llibre de les Dones*, sobre los defectos y virtudes de las mujeres; *Scala Dei*, tratado de contemplación; *Vida de Jesucrist*. Su ideología está dominada por su simpatía hacia los espirituales y por un propósito de purificar la sociedad para integrarla en una organización vinculada por la caridad. En sus ideas políticas sigue una orientación semejante a la de Alvaro Pelayo [100]. Al siglo XV pertenece el catalán JUAN MARBRES, canónigo de Tortosa y profesor de filosofía natural en Toulouse, que en sus *Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis* (Padua 1475) se declara ferviente escotista y combate a los nominalistas y peripatéticos [101].

BIBLIOGRAFIA

BARTH, T., O. F. M., *De univocatione entis scotistica intentione principali necnon valore critico*: Antonianum (1953) 72-110.

BASLY, D. DE, O. F. M., *Scotus docens* (París, La France franciscaine, 1934).

BELMOND, S., O. F. M., *Etudes sur la philosophie de Duns Scotus* (París 1913).

— *Essai de synthèse philosophique du scotisme* (París 1933).

BERTONI, E., O. F. M., *Jean Duns Scot*.

— *Venti anni di studi scotistici* (1920-1940) (Milán 1943).

— *L'ascesa a Deo in Duns Scoto* (Milán, Vita e Pensiero, 1943).

— *De argumentatione Doctoris subtilis quoad existentiam Dei*: Antonianum (1953) 39-58.

CARCAGENTE, Q. DE, *Apología y elogio del Venerable Doctor Sutil y Mariano P. Juan Duns Escoto* (Valencia 1904).

CARRERAS ARTAU, J., *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot* (Gerona 1923).

— *La doctrina de los universales en J. Duns Scot* (Vich 1931).

HARRIS, C. R. S., *Duns Scotus* (Oxford 1922, 1927, 2 vols. 1959-60).

HEIDEGGER, M., *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Tubinga 1916). (Toma como base la *Grammatica speculativa*, que no es de Escoto, sino de Tomás de Erfurt.)

GARRIDO, J., *Duns Escoto y la quiddidad sensible*: Verdad y Vida 19 (1961) 463-89.

GILSON, E., *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*: AHDLMA, 1 (1927) 89-149.

— *Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot*: AHDLMA, X (1937-8) 5-86.

— *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales* (París, Vrin, 1952).

— *Les maîtresses positions de Duns Scot d'après le prologue de l'Ordinatio*: Antonianum (1953) 7-18.

GRAJEWSKI, M. J., O. F. M., *The formal Distinction of Duns Scotus* (Washington 1944).

LANDRY, B., *Duns Scot* (París 1922).

LONGPRÉ, E., *La philosophie du B. Duns Scot* (París 1924). (Réplica al anterior.)

— *Pour la défense de Duns Scot*: Riv. Fil. neosc. 18 (Milán 1926) 35ss.

MARTÍNEZ, J., *Criteriología escotista*: Verdad y Vida 4 (1946) 63-86.

100 Ibid., II 477-480. 101 Ibid., II 559-560.

MINGES, P., O. F. M., *Ioannis Scoti doctrina philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita, exposita et considerata* (Quaracchi 1908), 2 vols.
— *Ist Duns Scotus indeterminist?*: Beiträge V 4 (Münster 1905).
— *Der angeblich exzessive Realismus des Duns Scotus*: Beiträge VII 1 (Münster 1908).
OROMÍ, M., O. F. M., *Teoría de las distinciones en el sistema escotista*: Verdad y Vida, 5 (1947) 275-282.
— *Duns Escoto y el objeto de la Metafísica*: Rev. de Filos., 17 (Madrid 1958) 395-435.
— *El ser y la existencia de Dios en Escoto*: Pensamiento 15 (1959) 209-228.
PIANA, C., O. F. M., *La controversia della distinzione fra anima e potenze ai primordi della scuola scotistica (1310-1330c)* (Milán, Vita e Pensiero, 1956).
RAYMOND, P., O. F. M. Cap., *Duns Scot*: Dict. Théol. Cath. 1865-1947.
SAINT MAURICE, BERNARD DE, *Jean Duns Scot, un docteur des temps nouveaux* (París 1956[3]).
SCARAMUZZI, D., O. F. M., *Il pensiero di G. Duns Scoto nel mezzogiorno d'Italia* (Roma 1927)
—*Lo scotismo nell'Università e nei Collegi di Roma* (Roma 1939).
SOUSA RIBEIRO, ILIDIO, O. F. M., *O Doutor subtil João Duns Escoto* (Lisboa 1944).
VACANT, A., *Essai sur la philosophie de D. Scot comparée à celle de S. Thomas* (París 1891).
WOESTYNE, Z. VAN DE, *Cursus philosophicus* (Malinas 1921).
XIMENEZ SAMANIEGO, JOSÉ, O. F. M., *Vida del Venerable F. Juan Dunsio Escoto, Doctor mariano y sutil* (Madrid 1867[5]).

PARTE VIII

DISGREGACION DE LA ESCOLASTICA

PRELIMINARES

1. **Ambiente.** El grandioso ideal de la «Cristiandad», concebida como una agrupación de pueblos, bajo la autoridad temporal del Emperador y la espiritual del Romano Pontífice iniciado desde Carlomagno, parecía haberse logrado en parte en el siglo XIII. Pero al comenzar el XIV se aprecia claramente que se había convertido en un sueño irrealizable. Se rompe la armonía entre los dos poderes supremos que debían haberla regido, y comienza a disgregarse la precaria unidad conseguida entre los pueblos cristianos. Los «pueblos» se convierten en «naciones», que adquieren fisonomía propia, y se organizan internamente en monarquías consolidadas bajo reyes absolutistas y centralizadores, como Felipe el Hermoso de Francia y Eduardo III de Inglaterra. Francia, Inglaterra, Alemania, Portugal, Castilla, etc., aparecen como entidades con caracteres propios y frecuentemente rivales, cuyas diferencias se acentúan en guerras como la de los Cien Años.

Esta conciencia nacionalista se manifiesta de manera violenta en los conflictos entre los reyes y el pontificado. Felipe el Hermoso se enfrenta con Bonifacio VIII, Luis de Baviera contra Juan XXII. Los canonistas defienden la soberanía pontificia, mientras que los legistas reivindican la absoluta autonomía de los monarcas. Al mismo tiempo se despierta la conciencia democrática en las naciones y en la misma Iglesia provocando serios conflictos. Los Parlamentos se enfrentan con los reyes, y los concilios con los Papas (conciliarismo). Marsilio de Padua, Juan de Jandun, Guillermo de Ockham, Wiclef, Juan Huss y Jerónimo de Praga, preludian el protestantismo, poniendo en litigio la autoridad pontificia, contribuyendo también a disminuirla el destierro de Aviñón y el cisma de Occidente (1378-1414). La peste negra (h.1350), junto con el hambre que asoló Europa, contribuyó a disminuir el rigor de las Ordenes religiosas, con consecuencias desastrosas para los estudios y la formación del clero. Con el declinar del feudalismo adquieren importancia las ciudades, en las que aparece la *burguesía*, nueva clase social que acapara el comercio y las riquezas,

llegando a ejercer poderosa influencia y conquistando libertades y franquicias.

Oxford y París continúan siendo las principales universidades. Aumenta el número de maestros y estudiantes. En 1406, sólo en la Facultad de Artes de París se contaban mil maestros y diez mil discípulos. Pero se acentúa la descomposición interna. Se atenúa el rigor de los reglamentos, disminuye la intensidad de los estudios y hay menos seriedad en las pruebas para la concesión de grados académicos, que incluso llegaron a venderse por dinero. A la vez la multiplicación de universidades en otros países contribuyó a privar a París de su categoría cosmopolita. Muchos maestros abandonan sus aulas para dirigirse a otros centros que les ofrecían mayores ventajas.

A la abundancia de grandes personalidades del siglo XIII sucede en el XIV la de las «escuelas». Cada Orden religiosa se preocupa por constituir una propia, en la que la originalidad queda sustituida por la fidelidad al pensamiento del jefe respectivo. Pero sobre todas prevalece desde las primeras décadas la llamada «via modernorum», que invade casi todas las universidades, y a la que se adhieren no pocos miembros de Ordenes religiosas, que abandonan sus propias escuelas.

La falta de originalidad se suple con una proliferación de compendios. El espíritu de escuela tiene por consecuencia el enzarzarse unas con otras en discusiones interminables sobre cuestiones muchas veces baladíes. Se pierde el contacto con las grandes figuras del siglo anterior y el sentido de conjunto de sus sistemas. Las disputas revalorizan la dialéctica, que de medio pasa a ser casi fin principal de la filosofía («Mira scientiae logicalis subtilitas, qua praefata mater nostra super caetera mundi studia dignoscitur hactenus claruisse»). Por todas partes florecen las sutilezas, las argucias, las abstracciones desligadas de la realidad. Al espíritu de progreso y de investigación sucede el de crítica, interna sobre las doctrinas de las propias escuelas, o externa ejercida sobre las contrarias. El prurito de precisión en los conceptos hace multiplicar las distinciones y subdistinciones, en que el hilo del raciocinio se pierde en laberintos que acabarán por precipitar el método escolástico en el más completo descrédito. Algo paralelo acontece en el orden artístico. A la robusta sencillez de la arquitectura ojival sucede el estilo flamígero, en que la ornamentación predomina sobre la estructura, recargando las líneas con adornos y superfluidades.

2. **El «nominalismo».** Mas no por esto se piense que el siglo XIV carece de interés. Lo tiene extraordinario en todos

los órdenes: político, social, religioso, teológico y filosófico. Más quizá que el mismo Renacimiento significa una liquidación fulminante de la labor de la Edad Media en todos los aspectos indicados, y al mismo tiempo la fermentación de un nuevo concepto de la vida y de la ciencia, que será el característico de la Edad Moderna. No en vano sus representantes tienen conciencia de que algo ha cambiado y que su «via modernorum» es algo distinto y opuesto a la «via antiqua». Las turbulencias políticas, religiosas, sociales y doctrinales son fecundas anticipaciones de las que se sacarán amplias consecuencias en los siglos sucesivos. Incluso sus pensadores, lejos de merecer la infravaloración a que a veces se les ha sometido comparándolos con las grandes figuras del siglo anterior, presentan un interés nada despreciable, no sólo por su labor de crítica y de examen de conciencia, sino como precursores de muchas doctrinas que de ellos pasarán casi intactas a la filosofía moderna.

La palabra *nominalismo*, con que se ha designado el movimiento ideológico que se define en el siglo XIV, es absolutamente inadecuada para caracterizar un fenómeno tan amplio y tan complejo, cuyo desarrollo abarca casi dos siglos. Desde luego hay que convenir que para comprenderlo no basta con fijarse en su actitud ante el problema de los universales ni ante ninguna otra tesis concreta, como tampoco su espíritu crítico, el ergotismo y el abuso de la diáléctica, ni la barbarie del lenguaje, pecados en que, más o menos, incurrían por aquel tiempo todas las escuelas, y que ninguna se preocupaba de echar en cara a las demás.

El nominalismo no es un sistema, ni siquiera una escuela, sino más bien un sentimiento, un espíritu difuso, un poco indefinido, pero que repercute en amplias ramificaciones que se extienden a las manifestaciones más diversas, a la política, a la teología, a la filosofía y a la mística. Dentro de una tendencia general se destacan individualidades muy distintas, que siguen orientaciones dispares y hasta discrepantes en sus doctrinas concretas, pero que acusan la influencia de una atmósfera común. Su signo es esencialmente negativo y demoledor. Carece de soluciones positivas. Es más bien un conjunto de problemas, una actitud crítica y escéptica ante las aportaciones de la escolástica anterior.

En el aspecto teológico y filosófico significa el desenlace —negativo— del gran problema de las relaciones entre la filosofía y la revelación, que hemos visto planteado en siglos anteriores, y que a finales del siglo XIII culmina en las condena-

ciones antiaverroístas y antitomistas de París y Oxford. El nominalismo es una consecuencia de desconcierto producido por aquellas condenaciones y de las luchas doctrinales entre las diversas escuelas. Si a principios del siglo XIV prevalece la reacción apologética, con la intención de preservar a la fe de los peligros que podrían provenir de su alianza con la filosofía, el resultado fue la destrucción de la teología por el fideísmo, y de la filosofía por el logicismo, el criticismo y el empirismo.

Santo Tomás había realizado la incorporación de la filosofía al cristianismo y creado con ello la teología como ciencia en el sentido riguroso de la palabra. La razón y la fe, la filosofía y la teología, son cosas distintas, pero que pueden integrarse armónicamente en una labor común, contribuyendo a la explicación y penetración de los dogmas de la fe. Escoto, aunque formulándola de manera distinta, mantendrá todavía la solución afirmativa. Pero Guillermo de Ockham adoptará ante el problema una actitud decididamente negativa. La teología no es ciencia, y no hay posibilidad ninguna de conciliación entre los dos campos, el de la razón y el de la fe. En esta actitud van implícitas todas las tesis del nominalismo: su teoría del conocimiento, su doctrina de los conceptos universales, su concepto de la ciencia. Y así se comprenden las múltiples derivaciones, aparentemente contradictorias, que resultan simplemente de acentuar más o menos alguno de sus principios. Así veremos cómo dentro del amplio ambiente nominalista caben las actitudes más discrepantes: criticismo, fideísmo, empirismo, escepticismo, irreligiosidad, misticismo, etc., etc. Precisamente una de sus más típicas derivaciones es el desarrollo del misticismo en esta época, producido por el desengaño, un poco escéptico, de las especulaciones teológicas tal como se desarrollaban en las escuelas. A esta luz se comprenden las recomendaciones del Kempis: «Quid prodest tibi, alta de Trinitate disputare, si careas humilitate, unde displiceas Trinitati? Vere, alta verba non faciunt sanctum et iustum: sed virtuosa vita efficit Deo carum. Opto magis sentire compunctionem, quam scire eius definitionem. Si scires totam Bibliam exterius, et omnium philosophorum dicta: quid totum prodesset, sine caritate Dei et gratia? Vanitas vanitatum, et omnia vanitas, praeter amare Deum et illi soli servire... Quiesce a nimio sciendi desiderio: quia magna ibi invenitur distractio et deceptio. Quid prodest magna cavillatio de occultis et obscuris rebus, de quibus nec arguemur in iudicio, quia ignorabimus? Et quid curae nobis de generibus et speciebus? Taceant omnes doctores; sileant

universae creaturae in conspectu tuo: tu mihi loquere solus» (*De Imitatione Christi* I c.1-3).

El triunfo del nominalismo fue pleno y rapidísimo. Durante siglo y medio dominó en casi todas las universidades de Europa, infiltrándose más o menos en todas las escuelas. Su valor intrínseco como sistema es casi nulo, y no puede compararse ni de lejos con las grandes construcciones ideológicas del siglo anterior. Pero sus consecuencias no pudieron ser más desastrosas. Su actitud crítica y semiescéptica entorpece el desarrollo del pensamiento filosófico y teológico, falseando por completo el verdadero carácter de la escolástica, y contribuyendo poderosamente a abrir los amplios cauces por donde siglos más tarde se precipitará la filosofía moderna, en la que tendremos buenas ocasiones de apreciar que muchas de sus tesis —Descartes, Hume, Locke, Leibniz, Kant—no serán más que repercusiones tardías de temas filosóficos embrollados por los nominalistas. En este sentido, una rama, la más espuria, de la escolástica, será la preparación de la filosofía moderna.

CAPITULO I

Hacia la «vía moderna»

Agrupamos en el presente capítulo un conjunto de pensadores, difíciles de clasificar, unos anteriores y otros contemporáneos o algo posteriores a Guillermo de Ockham, los cuales reflejan un espíritu muy parecido. Más exacto que hablar de un movimiento ockhamista o nominalista, es considerar el desarrollo del pensamiento en el siglo XIV como una consecuencia de las luchas doctrinales del siglo anterior. Ya hemos visto cómo tanto Duns Escoto, y veremos después Guillermo de Ockham representaban una actitud que era un resultado del recelo hacia la razón y la filosofía provocado por las condenaciones de 1277, y la prolongación de la corriente que pretendía ser la tradicional y auténticamente cristiana, frente a otras direcciones que, como la tomista, daban más amplia acogida a la razón aplicada a la explicación del dogma.

Aunque parezca una paradoja a la vista de sus resultados, este movimiento está dominado por un deseo de simplificación, a fin de eliminar de la filosofía y de la teología cuestiones y problemas que, a su juicio, las complicaban excesivamente, además de reducir la razón a unos límites más estrechos, desligándola de la fe. Ockham significa una reacción contra

la complicación de la ideología escotista. Pero Ockham, más que como jefe de escuela, debe considerarse como ejemplo de un espíritu difuso, que puede apreciarse igualmente en otras muchas figuras anteriores o contemporáneas, las cuales, con independencia del *Venerabilis inceptor*, siguen una orientación muy semejante. Enrique de Harclay, Durando, Pedro Auriol y otros suelen presentarse como precursores del «nominalismo». Más bien unos y otros empalman directamente con un impulso que venía de un poco más atrás, pero que en este siglo cuaja en múltiples derivaciones en que indudablemente no pudieron pensar los fomentadores de aquel movimiento en el siglo anterior.

ENRIQUE DE HARCLAY (h.1270-1317). Es figura todavía poco conocida, pero los estudios de Fr. Pelster y J. Kraus han revelado su interés como precursor del nominalismo [1]. Enseñó teología en Oxford y fue canciller de la Universidad (1312). Se han hallado los libros I y II de su comentario a las *Sentencias*, que permanecen inéditos, lo mismo que sus *Quaestiones*.

No considera necesario ningún principio de individuación. No existe una naturaleza común, sino solamente naturalezas particulares, que son individuas por sí mismas, por el mero hecho de existir. «Dico quod omnis res posita extra animam est singularis eo ipso» [2]. Solamente existen los singulares, pero pueden considerarse de manera *distinta* o *confusa*. En el primer caso tenemos el concepto singular; en el segundo, el universal. Sócrates, concebido distintamente, es el concepto singular, y confusamente el universal. «Homo non significat rem aliam nisi rem quae est Socrates, cum concipitur confuse». «Socrates est homo et animal et corpus et substantia; omnia ista in re sunt unum, nec est superius nec inferius, nisi in comparatione ad intellectum considerantem modo praedicto». El concepto universal es simplemente un «figmentum cui correspondet aliquid consimile in rerum natura». Ockham rechaza expresamente esta posición, catalogando a Harclay entre los «realistas» («Omnes conveniunt in hoc quod universalia sunt aliquo modo a parte rei, ita quod universalia sunt realiter in ipsis rebus»). Pero en el fondo significa un retorno a la teoría terminista o

[1] F. PELSTER, *Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quaestionen:* Miscellanea Fr. Ehrle (1924) I 337; J. KRAUS, *Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers H. v. H. in ihrer Mittelstellung zwischen skotistischen Realismus und ockhamistishen Nominalismus:* Divus Thomas (Fribourg 1932) 475-508; (1933) 71-96.288-314.

[2] P. VIGNAUX, *Nominalisme:* Dict. Théol. Cath. col.887.

conceptualista de Abelardo y una anticipación del concepto del universal (ideas claras y confusas) tal como lo aceptarán Pedro Aureolo, Ockham y más tarde Descartes y Locke.

Le sucedió como canciller JUAN LUTTERELL, el cual escribió un enérgico *Libellus* (1323) denunciando los errores de Ockham, «ad ostendendum quod doctrina ipsa est periculosa inter theologos tam in theologicis quam philosophicis, si ad theologica applicentur». Pero su actitud no debió de agradar en el ambiente de Oxford, pues en 1322 cesó en su cargo de canciller [3].

JACOBO DE METZ, O. P. († 1308). Comentó dos veces las *Sentencias* en París (1295-1300, 1302), donde fue, quizá, maestro de Durando. Su actitud revela, si no oposición, por lo menos una desviación del tomismo bajo la influencia de Enrique de Gante. Le combatió Herveo Nédellec, en su *Correctorium fratris Iacobi Metensis* (1302-1307), señalando 42 puntos en que se aparta de la doctrina de Santo Tomás.

El principio de individuación es la forma, la cual es la que da unidad a la materia. La materia no puede individuar la forma, porque la individualidad supone la sustancialidad, y como ésta la da la forma, síguese que ella, y no la materia, es el principio de individuación. Por esto las almas separadas, que son formas puras, conservan su individualidad. No se decide a admitir la distinción real entre esencia y existencia. Las especies son necesarias para el conocimiento de las cosas materiales, pero no para conocer las inmateriales ni a Dios. En el conocimiento de las cosas materiales, el entendimiento agente confiere al fantasma una virtud intelectual, que le permite actuar sobre el posible, sobre el cual obran simultáneamente el entendimiento agente y el fantasma, a la manera como dos hombres arrastran una barca [4].

DURANDO DE SAINT POURÇAIN, O. P. (1270/75-1334). *Doctor resolutissimus.* Natural de Saint Pourçain sur Sioule. Hacia 1290 ingresó en la Orden de Predicadores. Leyó las *Sentencias* en París (1307-1312), graduándose de maestro en 1312. Lector de la Curia en Aviñón (1313-1317) bajo Clemente V y Juan XXII. Obispo de Limoux (1317), de Le Puy, en Velay (1318), y de Meaux (1326), donde murió en 1334.

[3] F. HOFFMANN, *Die erste Kritik des Ockhamismus durch den oxforder Kanzler J. Lutterell:* Breslauer Studien IX (Breslau 1941).

[4] M. GRABMANN: Xenia Thom. (Roma 1921) III 203-209; J. KOCH, *Jakob von Metz, O. P.:* AHDLMA IV (1929-30) 169-232; P. FOURNIER, *Jacques de Metz:* Hist. litt. de la France 37 (París 1938) 513-515.

Alguno no muy adicto a él compuso este epitafio para su sepultura:

Durus Durandus iacet hic sub marmore duro.
An sit salvandus ego nescio, nec quoque curo.

En 1326 formó parte de la comisión encargada de examinar 51 proposiciones de Guillermo de Ockham. A su vez fue objeto de censura por 12 artículos entresacados de su tratado *De visione Dei quam habent animae sanctorum ante iudicium generale* (1333). Redactó tres comentarios a las *Sentencias*. Ya en el primero (1307-8) expuso doctrinas contrarias a Santo Tomás, que suscitaron fuerte oposición dentro de su Orden. En el segundo (1312-1313) las atenuó un poco; pero, aun así, Herveo Nédellec halló materia para censurar 91 proposiciones (1314). Durando contestó con unas *Excusationes*, a las que Herveo replicó con sus *Reprobationes excusationum Durandi* (1314), atacando además un quodlibeto defendido en Aviñón (*Correctiones super dicta Durandi in Quolibet Avenionensi I* (1315). El capítulo de Montpellier (1316) tomó medidas más enérgicas. Pedro de Palude y Juan de Nápoles señalaron 235 proposiciones en que Durando se apartaba de la doctrina tomista. Pero, una vez obispo y libre de la disciplina de la Orden, redactó otro tercer comentario (1327), en que retornó a sus antiguas opiniones, aunque algo mitigadas. Fue impugnado por Durando de Aurillac (Durandellus, † 1380), y por los carmelitas Gerardo de Bolonia y Guido Terrena. Escribió además dos cuestiones disputadas, cinco quodlibetos (dos en París y tres en Aviñón), *Tractatus de habitibus*, *Quaestiones de libero arbitrio*, homilías y comentarios a las epístolas a los Romanos, Corintios y Gálatas.

Durando no es nominalista, pero refleja un ambiente muy semejante al de Guillermo de Ockham, y, aunque se conocieron, no hay motivo alguno para suponer una influencia directa del uno sobre el otro. P. Vignaux y B. Geyer hacen resaltar sus diferencias en tres doctrinas fundamentales: la teoría de la relación, la de los universales, y en el objeto del entendimiento humano. Asimismo, J. Koch opone Durando a Enrique de Harclay y a Pedro Aureolo [5].

Es un espíritu libre e independiente, que se aparta de la corriente tomista, adoptando una actitud que tiene no pocas

[5] J. Koch, *Durandus de S. Porciano, O. P.*, I: *Litterargeschichtliche Grundlegung*: Beiträge XXI 1 (Münster 1927); Id., *Durandi de S. Porciano, O. P., Quaestio de natura cognitionis:* Opusc. et textus, fasc.6 (Münster 1929); 2.ª ed. 1935; Id., *Durandus de S. Porciano, Tractatus de habitibus:* Opusc. et textus, fasc.8 (Münster 1930).

concomitancias con la de Enrique de Gante y Escoto. Como ellos, tiene un valor más bien crítico y negativo, aunque es excesivo calificarlo de «Locke medieval» [6]. Según Gilson, «da la impresión de un agustiniano, que trata de buscar fórmulas en la lengua de Aristóteles y de Santo Tomás» [7]. Su propósito parece ser una tendencia a simplificar la filosofía y la teología, eliminando todo cuanto tenga algún asomo de superfluidad. Como Ockham insiste en el principio de economía: «Non sunt ponenda plura ubi pauciora sufficiunt» [8]. En filosofía no admite ninguna autoridad que prevalezca sobre el juicio de la razón. «Modus autem loquendi ac scribendi in caeteris, quae fidem non tangunt, est, ut magis innitamur rationi quam auctoritati cuiuscumque doctoris quantumcumque celebris vel solemnis, et parvipendatur omnis humana auctoritas, quando per rationem elucescit contraria veritas» [9]. Especialmente rehúsa someterse a la autoridad de Aristóteles: «Quamvis non multum sit curandum quid senserit Aristoteles». «Naturalis philosophia non est scire quid Aristoteles aut alii philosophi senserint, sed quid habeat veritas rerum» [10]. Abandonar la propia razón por la autoridad de otros equivale a asimilarse a *iumentis insipientibus* y a «praecludere viam inquisitioni veritatis, praestare impedimentum sciendi, et lumen rationis non solum occultare sub modio, sed comprimere violenter».

Su principio de «economía» le lleva a negar la distinción real entre la esencia y la existencia, entre la sustancia y los accidentes, los cuales solamente son modos de la sustancia, «nec plus differunt talia quam *albedo et albe, calor et calide*, quia unum designat nominaliter, aliud autem adverbialiter». Niega asimismo la distinción real entre el alma y sus potencias. «Dicit (Durandus) quod intelligere, sentire et omnis operatio manens in agente, non dicit aliquid realiter differens ab intellectu, sensu et huiusmodi, faciens cum eis compositionem». «Intelligere est relatio sola, et sic non facit realem compositionem cum intellectu, nec est res absoluta superaddita intellectui» [11].

Atribuye a la materia prima una entidad propia, pero niega

[6] D. J. B. HAWKINS, *A sketch of Medieval Philosophy* (Londres 1946) p.113.

[7] E. GILSON, *La Phil. au Moyen Age* p.626.

[8] *Tract. de habitibus* IV 8.

[9] I *Sent.* (C) praef.

[10] I *Sent.* 18,3 n.6; P. CEFERINO GONZÁLEZ, *Historia de la Filosofía* (Madrid 1886) II 353.

[11] Proposiciones que censura Herveo en el quodlibeto I de Aviñón. Cf. B. GEYER, o.c., II 522.

que sea el principio de individuación, atribuyendo éste a la forma, o más bien las cosas son individuas por el mero hecho de existir. «Esse individuum non convenit alicui per aliquid sibi additum, sed per illud quod est». «Per quid ergo Socrates est individuum? Per illud quod est existens. Nihil est principium individuationis nisi quod est principium naturae» [12]. «Principia naturae sunt haec materia et haec forma. Quod subditur: quod forma non est haec nisi quia recipitur in materia signata, materia autem non signatur nisi per quantitatem, falsum est. Nam *forma per seipsam intrinsece est haec.* Signatio autem materiae, qua dicitur haec, non est per quantitatem, sed competit ei per aliquid sui generis sicut quod sit ens et unum» [13]. En cambio, por llevar una vez más la contraria a Santo Tomás, admite que los ángeles constituyen una sola especie. «Et propter hoc forte sunt omnes eiusdem speciei vel saltem plures ex eis» [14].

Admite que el alma es forma del cuerpo, pero por esto mismo declara que es difícil demostrar su inmortalidad. «Intellectus (humanus) est aeternus, quia non corrumpitur corrupto corpore vel homine; et quamvis hoc non videam posse demonstrative probari, potest tamen ratio ad hoc satis probabilis adduci» [15]. Todo el conocimiento proviene de la experiencia, y no hay distinción esencial entre el sensitivo y el intelectivo. «Sentire et intelligere sunt actus intramanentes, ergo sunt idem realiter quod sensus et intellectus». «In potentiis ordinatis, ubi terminatur actus prioris potentiae, ibi incipit actus posterioris; sed sensus et intellectus in nobis sunt potentiae ordinatae. Ergo ubi terminatur actio sensus tamquam prioris potentiae, ibi incipit actio intellectus. Sed actus sensus terminatur ad singulare. Ergo a singulari incipit actio intellectus» [16].

En la realidad solamente existe el singular. «Nihil existit in se extra nisi individuum et singulare» [17]. Para la sensación basta con la impresión directa del objeto sobre los sentidos, y asimismo la intelección depende tan sólo de la presencia del objeto. «Propter quod, habens intellectum non semper intelligit, quia non semper habet intelligibile actu praesens». El objeto del entendimiento no es el universal, sino el particular. «Advertendum est quod primum cognitum ab intellectu non est universale sed singulare... Ergo universale non est primum obiectum intellectus, nec universalitas est eius conditio per se; et ita primum intellectum non est universale» [18].

[12] II *Sent.* 3,5.
[13] II *Sent.* 3,2.
[14] Ibid.
[15] *Quodl. Aven.* II 11.
[16] II *Sent.* 3,7.
[17] II *Sent.* 3,2.
[18] II *Sent.* 3,7.

Dado el conocimiento directo del singular por el entendimiento, son inútiles tanto las especies inteligibles como el entendimiento agente. «Nulla species est in intellectu quae repraesentet ei suum obiectum» [19]. «Verbum est ipsemet actus intelligendi» [20]. «Si dicatur quod esse universale praecedit omnem intellectionem: quia... intellectus agens facit universalitatem in rebus et eius actio praecedit intellectionem, saltem ordine naturae: non valet, quia... *fictitium est intellectum agentem ponere*»... [21]. Por lo tanto, los universales no responden a nada real. Son solamente conceptos comunes y confusos que se realizan por un acto reflejo de la inteligencia, posterior al conocimiento de los singulares. «Universale non praecedit actum intelligendi, imo fit per actum intelligendi». La universalidad se reduce a la predicación. «Unum dicibile de multis». «Quae etsi sit vera res extra animam, unitas tamen eius ad plura univoca est unitas rationis tantum, quae convenit rei, ut est in intellectu indeterminate et indifferenter ad plura, in quibus est realiter» [22]. Y así, la verdad consiste en una relación de razón, en que el concepto se adecua a la naturaleza real de las cosas. «In hoc enim primo consistit veritas, quod res sic apprehenditur, sicut est in natura rei... ita quod veritas non est nisi relatio rationis eiusdem ad seipsum secundum aliud et aliud esse, scilicet secundum esse intellectum et esse reale» [23].

Como Enrique de Gante y Jacobo de Metz, reduce la relación a un ser de razón. Enrique de Gante había distinguido tres modos de ser: «*aut in se* (sustancia), *aut in alio* (accidente), *aut ad aliud* (relación), in se sistendo, in alio inhaerendo, ad aliud inclinando». Según Durando, «relatio est alia res a suo fundamento, et tamen non facit compositionem» [24]. «Nos distinguimus in rebus triplicem modum essendi, scilicet *in se* vel *per se*, essendi *in alio*, et essendi *ad aliud*. Primus modus essendi convenit substantiis completis, secundus convenit omnibus formis, tertius convenit omnibus relativis».

En cuanto a la acción divina sobre las criaturas, Dios puede hacer por sí mismo lo que hacen las causas segundas. «Deus potest facere effectum cuiuslibet causae efficientis secundae sine ipsa» [25]. Pero de hecho no influye inmediatamente en la acción de estas causas, sino de una manera mediata; así ha pasado bajo su nombre a la historia esta teoría que niega el concurso divino. «Non oportet quod Deus immediate coagat,

[19] II *Sent.* 3,7. [20] I *Sent.* 27,1. [21] II *Sent.* 3,7.
[22] *Quodl. Aven.* III 1; B. GEYER, o.c., II 523. [23] I *Sent.* 19,3.
[24] I *Sent.* 33,1. [25] P. VIGNAUX, a.c., col.885.

sed solum mediate, conservando naturam et virtutem causae secundae... Deus non est causa actionum liberi arbitrii, nisi quia liberum arbitrium ab ipso et est et conservatur».

Vemos, pues, que, si bien Durando no puede ser calificado de nominalista, en muchas tesis se anticipa a lo que más claramente defenderán los representantes del nominalismo. Fue duramente impugnado dentro de la escuela tomista, lo cual no impidió que en el siglo XVI se establecieran cátedras de Durando en París y Salamanca [26].

ROBERTO HOLKOT, O. P. († 1349). Natural de Northampton. Enseñó en Cambridge. Comentó las *Sentencias*. Escribió *Praelectiones in librum Sapientiae. De imputabilitate peccati. Determinationes quarumdam aliarum quaestionum. Philobiblon seu de amore librorum et institutione bibliothecarum* (publicada a nombre de Ricardo de Bury).

Refleja la influencia del occamismo, aunque ésta pudiera provenir de otras fuentes. De hecho critica a Ockham y se aparta de él en muchas cuestiones. Todos nuestros conocimientos provienen de la experiencia sensible. Por esto no podemos formar ningún concepto propio y adecuado de los seres incorpóreos, como los ángeles y Dios. Partiendo de lo corpóreo, no puede demostrarse la existencia de ningún ser incorpóreo. Lo que han dicho los filósofos acerca de estos seres proviene de la revelación de Dios a nuestros primeros padres («in quibus relinquebatur quoddam vestigium umbrosum cognitionis Dei a primis parentibus»). Solamente son evidentes las proposiciones en que el predicado está contenido en el sujeto. Por esto no podemos formular ninguna proposición evidente acerca de Dios, pues no conociéndolo directamente, tampoco podemos afirmar ningún predicado acerca de El. El misterio de la Trinidad no es explicable por la lógica natural. Según ésta, una cosa no puede ser una y trina a la vez. Pero hay otra lógica de la fe, la cual tiene principios distintos de la aristotélica. «Rationalis logica fidei alia debet esse a logica naturali... Oportet ponere unam logicam fidei... modo philosophi non viderunt aliquam rem esse unam et tres... Causa est, quia Aristoteles non vidit, quod una res esset una et tres» [27]. Esta lógica es también racional, pero se rige por principios sobrenaturales, distintos de los que rigen la pura razón humana.

La potencia de Dios es absoluta. Su causalidad no tiene

[26] V. BELTRÁN DE HEREDIA, O. P., *Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca:* Ciencia Tomista 62 (1942) 68-101.

[27] *Super Sent.* I q.5H; B. GEYER, o.c., II 589.

límites, y todas las cosas dependen de su libérrima voluntad. De aquí se deriva su voluntarismo ético. Dios no quiere el pecado, pero quiere y causa el acto de la volición, y en este sentido puede decirse que es causa del pecado. «Ex eodem sequitur, quod Deus voluntate beneplaciti vult peccatum esse et fieri». «Sequitur necessario quod Deus sit immediata causa peccati»[28]. Incluso, de potencia absoluta, podría mandar que el hombre le odiara.

Dios puede hacer un mundo mejor, numérica y específicamente, que el presente. «Deus potest facere mundum alium ab isto perfectiorem isto, et eiusdem speciei, solum numero differentem ab isto. Secundo, quod potest facere alium mundum perfectiorem alterius speciei». En cuanto al principio de causalidad, pone en duda que la razón humana pueda afirmar con certeza que una cosa creada sea o no causa eficiente de otra. Solamente puede afirmarse con probabilidad que un fenómeno sigue a otro. Pero no podemos establecer una relación estricta entre los dos.

PEDRO AURIOL, O. F. M. (1280?-1322). *Doctor facundus (Doctor novus, Doctor eximius, Magister praecipuus)*. Su nombre se presenta con muchas variantes (Auriol, Oriol, Aureolus, Auriolus, Oriolus, Ariolus, D'Aureole, D'Oriol, D'Aureol...). Natural de Gourdon (Aquitania). Estudió en París (1304), siendo probablemente discípulo de Escoto, aunque no compartió sus doctrinas. Wadding lo califica de «aemulus Scoti». Fue lector en el Estudio General de Bolonia (h.1312), Toulouse (1314), París (1316-1319). Provincial de Aquitania (1320). Arzobispo de Aix (1321). Murió en Aviñón (1322)[29].

OBRAS. *Tractatus de paupertate et usu paupere. Tractatus de principiis* (h.1312). *Tractatus de conceptione B. Mariae Virginis* (h.1314). *Repercussorium editum contra adversarium innocentiae Matris Dei* (1315). *Comentario a las Sentencias* (doble redacción de los libros I y III)[30]. *Compilatio brevis super quaestiones quatuor librorum Sententiarum* (dudoso). *Breviarium Bibliorum, seu compendium sensus litteralis totius Sacrae Scriptu-*

[28] *Super Sent.* I 1E; C. MICHALSKI, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV siècle:* Bull. Intern. de l'Academie Polon. des sciences et lettres (Cracovia 1922).

[29] A. TEETAERT, *Pierre Auriol:* Dict. Théol. Cath. XII 1816-1881.

[30] Edición E. BUYTAERT, O. F. M., *Petrus Aureoli, Scriptum super Primum Sententiarum* I (Nueva York 1953); II (1956); FR. PELSTER, *Estudios sobre la transmisión manuscrita de algunas obras de P. Aureoli, O. F. M.:* Est. Eclesiásticos 9 (1930) 462-479; 10 (1931) 449-474.

rae (1319)[31]. Un *quodlibeto* (h.1320) que contiene 16 cuestiones, en que polemiza contra Tomás de Wilton (Anglicus), Herveo de Nédéllec, Enrique de Gante, Godofredo de Fontaines, Santo Tomás y, sobre todo, contra Escoto. *Quodlibetum abbreviatum*, o *Epitome quodlibeti. Quaestiones diversae.*

Auriol se esfuerza por adoptar una actitud personal e independiente, manteniéndola con arrogancia y hasta con tozudez. No se le puede encuadrar en ninguna escuela[32]. Se anticipa a Ockham en muchos puntos, aunque éste dice que solamente había leído sus obras de corrido, «per spatium unius diei naturalis». «Pauca vidi de dictis illius doctoris... Quam materiam tractavi et fere omnes alias de primo libro»[33]. Sus autores preferidos son San Agustín y Aristóteles («in omnibus intendo opiniones Aristotelis et philosophorum doctrinam cum veritate fidei concordare»). Resultan un poco extrañas las alabanzas que dedica a Averroes después de la condenación de 1277. Pero ni estos mismos salen bien librados de sus críticas. En cuanto a los demás, admite o rechaza sus doctrinas, sin escatimar ironías y hasta expresiones de mal gusto. Pero recibió adecuada correspondencia: «Quia manus eius contra omnes, vertens in dubium firmata per alios et in quaestionem vertens, manus omnium contra eum»[34].

Todo conocimiento proviene de la experiencia sensible, que es el único criterio seguro en la investigación. «Prima quidem via experientiae, cui adhaerendum est potius quam quibuscumque logicis rationibus, cum ab experientia habeat ortum scientia, et communes animi conceptiones, quae sunt principia artis, unde sumantur secundum Philosophum. Unde signum est sermonum verorum convenientia cum rebus sensatis»[35]. Pero esta tendencia empirista va unida a un fuerte intelectualismo, rechazando las metáforas y la imaginación, de la cual provienen argumentos que no son más que *rhetorica persuassio, solutio transphantastica.*

Como todos sus contemporáneos, insiste en el principio de economía. «Non est philosophicum pluralitatem rerum ponere sine causa; frustra enim fit per plura quod fieri potest per pau-

[31] Edición, Quaracchi 1896.

[32] «Er ist weder Platoniker noch Augustinianer, weder Aristoteliker noch Averroist, weder Scotist noch Thomist» (R. DREILING, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerzbischops Petrus Aureoli* [1913] p.180).

[33] I *Sent.* 27,3.

[34] SAN ANTONINO DE FLORENCIA, *Chronica* p.3.ª tít.24 c.8 § 2 (Lyón 1522) p.244.

[35] *In Sent.*, pról.

ciora» [36]. «Multitudo ponenda non est, nisi ratio evidens necessaria illud probet aliter per pauciora salvari non posse; Deus enim et natura nihil faciunt frustra» [37].

Contra Escoto admite la pura potencialidad de la materia prima. Dios no puede crear separadamente ni la materia ni la forma. Pero califica de «ociosa e inútil» la cuestión del principio de individuación. Las cosas son singulares por el mero hecho de existir. «Omnis res, eo quod est, singularis est... Ideo quaerere aliquid per quod res, quae extra intellectum est, est singularis, nihil est quaerere... Omnis res est seipsa singularis et per nihil aliud» [38]. Interpreta la definición del concilio de Viene (1311-1312) en el sentido de que el alma es forma del cuerpo «lo mismo que todas las demás formas», con lo cual le resulta muy difícil salvar su inmortalidad. Pero sale del paso diciendo que el concilio nos obliga a creerlo, pero no a comprenderlo, ni tampoco a creer que se pueda demostrar.

Distingue entre conocimiento sensitivo e intelectivo. Los sentidos aprehenden inmediatamente las cosas particulares. Sus impresiones son claras. Es el conocimiento más seguro y menos expuesto a error. En cambio, en el intelectivo intervienen la imaginación y la voluntad.

Ambos conocimientos son inmediatos, y se realizan sin necesidad de especies intermedias. Pero con una diferencia: el conocimiento sensitivo aprehende las cosas singulares como son en sí mismas, mientras que el entendimiento las percibe en su ser intencional («res ipsae conspiciuntur in mente»). «Ipsamet res habens esse intentionale perspicuum... Rediret error Platonis dicentis quod intellectus aspicit ad exemplar, non ad ipsas res» [39].

Distingue entre entendimiento agente y posible, pero no admite la abstracción, la cual no es necesaria para la formación del concepto universal. En los seres singulares existen ciertas semejanzas *(similitudo)*. Las impresiones de los sentidos pueden recibirse en el entendimiento de manera distinta o confusa. Al entendimiento en cuanto agente le corresponde asimilar las semejanzas entre distintas impresiones; y el concepto universal proviene de la mayor o menor distinción de las impresiones causadas por los objetos singulares. De diversas impresiones semejantes se forma un concepto común, que, según su mayor o menor distinción, será género o especie. [40].

[36] I *Sent.* 319bB.
[37] II *Sent.* 189aC; B. GEYER, o.c., II 527-8; R. DREILING, o.c., 205.
[38] I *Sent.* f.1441F; P. VIGNAUX, a.c., 1855.
[39] I *Sent.* 9,1; C. PRANTL, *Geschichte der Logik* III 323.
[40] I *Sent.* 66bB; B. GEYER, o.c., II 526.

Así, pues, los universales no tienen realidad ninguna fuera de la mente. «Manifestum est, quod ratio hominis et animalis, prout distinguitur a Socrate, est fabricata per intellectum, nec est aliud nisi conceptus... Non enim fecit has distinctas rationes natura in existentia actuali» [41].

El concepto consiste en la presencia intencional de una cosa representada en la mente *(forma specularis)*. «Concipere enim est producere intra se... Quia per actum intellectus res producitur in esse apparenti intra ipsum intelligentem, merito totum hoc appellatur conceptio, et res sic posita appellatur conceptus» [42]. Por eso el entendimiento no contempla las cosas en los fantasmas de la imaginación, ni tampoco directamente como son en sí mismas, sino en sus representaciones intencionales. «Omnis intellectio exigit rem positam in esse intentionali, et illa est forma specularis, de qua isti (Herveo) loquuntur, sed deficiunt a veritate... cum illa sit vera res, quam intellectus speculatur... Res ipsae conspiciuntur mente, et illud, quod intuemur, non est forma alia specularis, sed *ipsamet res habens esse apparens*, et hoc est mentis conceptus sive notitia obiectiva» [43]. «Forma illa, quam nos aspicere experimur, dum intelligimus rosam simplicem aut florem, illa non est aliquid reale impressum intellectui subiective aut phantasmati, sed nec aliquid reale subsistens, sed est *ipsamet res habens esse intentionale conspicuum*» [44].

Con todo esto tenemos una anticipación de la distinción kantiana entre «fenómenos» y «noúmenos». El entendimiento no percibe las cosas como son en sí mismas, sino solamente sus «apariencias» tal como le son representadas en la «forma specularis» o en el «esse intentionale». «De natura enim intellectus est, quod facta assimilatione eius ad rem per ipsam formalem similitudinem statim res capit esse apparens, ita quod ibi est considerare *rem illam* et *apparentiam*, qua formaliter dicitur esse in prospectu... apparentia quae nihil est reale, sed tantum intentionale. Non enim *apparentia illa est in re, sed in intellectu tantum*» [45].

De aquí se deriva una consecuencia, y es que el conocimiento del singular es más perfecto que el del universal, y que es más noble conocer el particular que el universal. «Scientia, quae attingit ad quidditates, non attingit ad res, prout sunt,

[41] I *Sent.* 23,2; B. GEYER, o.c., II 527.
[42] I *Sent.* 9,1; B. GEYER, o.c., II 526.
[43] I *Sent.* 9,1; B. GEYER, o.c., II 526.
[44] I *Sent.* 9,1; B. GEYER, II 526.
[45] I *Sent.* 70aB; B. GEYER, II 526.

sed sub alio modo, quem in essendo non habent, notitia vero individui demonstrati attingit ad rem, prout est. Ergo nobilius est cognoscere rem individuatam et demonstratam, quam eam cognoscere per modum abstractum et universalem»[46]. La razón es clara. La experiencia llega al conocimiento claro y perfecto de la cosa como es en sí misma, mientras que el conocimiento intelectivo solamente percibe conceptos comunes y confusos. «Notitia individui demonstrati videtur esse quasi exemplum et quoddam signum notitiae universalis et per consequens illam declarare et explicare tamquam clarior et magis certificans cognoscibilitatem»[47]. En todo lo cual tenemos una explícita tendencia al empirismo que será característica de la corriente nominalista.

En cuanto a la existencia de Dios, Aureolo piensa que no es necesario demostrarla, porque es conocida *per se* por todos los hombres. Por su parte parece admitir el valor del argumento de San Anselmo. La omnipotencia de Dios es absoluta y no está sometida a ninguna ley. «Potentia absoluta ab omni ordine et omni debito, nulli subiecta regulae».

TOMAS BRADWARDINE (h.1290-1349). *Doctor profundus.* Nació en Chichester (Inglaterra). Estudió y enseñó en Oxford. Capellán de Eduardo III. En 1349 fue nombrado arzobispo de Canterbury, muriendo el mismo año. Cultivó las matemáticas: *De arithmetica speculativa, De arithmetica practica, De geometria speculativa, De continuo, De proportionibus velocitatum, De velocitate motuum, Tabulae astronomicae.* En teología escribió un comentario a las *Sentencias, Placita theologica, De sacra Trinitate, De praemio salvandorum, De praescientia et praedestinatione, Sermones, Meditationes, De quidditate peccati, Ars memorativa.* Su obra más característica es *De causa Dei adversus Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses* (llamada también *Summa theologica)*, comenzada probablemente hacia 1338 y terminada en Londres hacia 1344, en la cual se inclina hacia una actitud netamente determinista.

Sus autores preferidos son San Agustín, San Anselmo (de quien acepta el argumento por la idea del Ser perfecto), Roberto Grosseteste y Escoto. Muestra también simpatía hacia la literatura hermética (Hermes Trismegistus, Asclepius y el libro de los 24 sabios)[48].

Por reacción contra el pelagianismo incurrió en lo que se

[46] I *Sent.* I 816bC; B. GEYER, II 527.
[47] *In Sent.* I 817EF; B. GEYER, II 527.
[48] P. GLORIEUX, *Thomas Bradwardine:* Dict. Théol. Cath. XV 765-773.

ha calificado «determinismo divino». Parte de dos principios: uno de procedencia anselmiana, basado en el concepto de Dios como ser sumamente perfecto, y otro de origen aristotélico, según el cual no se puede proceder en infinito en el orden de las causas, sino que es preciso llegar a una causa primera en el orden del ser, del movimiento y de la verdad.

La ciencia divina es la fuente primera de la verdad. Y la voluntad divina es absolutamente eficaz, superior e independiente de cualquier ley. «Non est ulla ratio nec ulla lex necessaria in Deo, prius eius voluntate». «Divina voluntas est causa efficiens cuiuslibet rei factae, movens seu motrix cuiuslibet motionis» (l.1 c.9). Es la causa eficiente y antecedente de todos los movimientos y de todas las voliciones. De ella dependen el bien y el mal, lo justo y lo injusto: «quod Deus vult sic fieri, rationabile est quod sic fiat, non e contra. Si quaeras quid iustum, quid iniustum, respice ubi semel locutus est Deus et ibi invenies fontem iustitiae» (l.1 c.21).

Bradwardine aplica implacablemente estos principios a las relaciones de la libertad humana con la voluntad divina. La voluntad humana es libre respecto de las causas segundas y de las criaturas, de toda necesidad interna («libertas a necessitate naturali»), de los cuerpos celestes («libertas a necessitate fatali») y de toda violencia que provenga de una causa exterior creada («libertas a necessitate violenta»); pero no respecto de Dios. Mejor dicho, su libertad consiste en estar plenamente sujeta a las determinaciones de la voluntad divina. «Sufficiat homini ut sit liber respectu omnium citra Deum, et tantummodo servus Dei, servus inquam spontaneus, non coactus» (l.3 c.9). La voluntad divina precede a la humana y la determina como el señor a su siervo. «Quandocumque Deus et creatura rationalis coefficunt liberum actum suum, Deus prius naturaliter egit illum quam ipsa; et quod voluntas divina praecedit naturaliter agendo ut domina, et creata ipsam subsequitur naturali ordine ut ancilla» (l.3 c.53). Por lo tanto, la libertad humana queda reducida a una libertad de coacción, pero no es capaz de determinarse a sí misma. «Nihil est ergo in potestate nostra nisi secundum quid tantummodo, scilicet subactiva, subexecutiva et subserviente necessario, necessitate scilicet naturaliter praecedente, respectu voluntatis divinae; quod ideo dicitur in nostra potestate quia cum volumus illud facimus voluntarii, non inviti» (l.3 c.9). De donde se sigue que Dios sería también causa determinante del pecado. Bradwardine acepta la consecuencia, con una distinción: Dios es causa del pecado *privative;* pero solamente quiere *positive* el acto, en cuanto que es bueno.

«Sic etiam peccatum est a Deo volitum privative; quilibet tamen actus secundum id quod est, quia ut sic bonus est, est volitus a Deo proprie positive» (l.1 c.34).

Las doctrinas deterministas de Bradwardine influyeron en Wyclef y Gregorio de Rímini y, a través de ambos, en Lutero. Incluso se hallan expresiones anticipadamente luteranas poniendo la justificación por la sola fe: «Sequuntur enim opera iustificatum, non praecedunt iustificandum, sed sola fide sine operibus praecedentibus fit homo iustus» (l.1 c.43) [49].

JUAN DE MIRECOURT (Mirecuria). Cisterciense («monachus albus»). Comentó las *Sentencias* en el convento de San Bernardo de París hacia 1344-1345. Ante la fuerte oposición de que fueron objeto sus doctrinas, publicó una defensa de 63 tesis. No obstante, en 1347 el canciller de la Universidad y la Facultad de Teología condenaron 41 proposiciones, a lo que contestó con una segunda apología [50].

Hay dos clases de conocimiento, con distinto grado de evidencia. 1) Hay verdades evidentes, que causan una certeza absoluta, y a las cuales prestamos asentimiento sin miedo alguno de error («assensus evidentes»). Son aquellas proposiciones que se reducen inmediatamente al principio de identidad, las cuales son absolutamente ciertas, incondicionales e infalibles («evidentia potissima»). Por ejemplo: Si Dios existe, Dios existe. Si el hombre existe, el animal existe. En ellas solamente se afirma que una cosa es aquello que es, aplicando directamente el principio de identidad.

2) Otras proposiciones tienen una evidencia menor. Pero en éstas hay que distinguir dos grados: *a)* uno, el de la experiencia interna. Nadie puede poner en duda el hecho de su propia existencia. Incluso el que duda que existe, afirma su existencia por el mero hecho de dudar, pues para dudar es necesario existir. Es, por lo tanto, una experiencia evidente, infalible, confirmada por el principio de contradicción. *b)* En el caso de la experiencia *externa*, la evidencia es ya mucho menor («assensus inevidentes, evidentia naturalis»). Sin embargo, se trata también de una evidencia inmediata, por intuición, porque nuestro conocimiento percibe directamente las cosas, sin intervención de *especies*, representaciones ni «ídolos» («idolum hominis mediante quo intelligitur homo»). No existen las especies, porque son innecesarias. Solamente son ficciones, porque no son sustancias ni accidentes.

49 P. Glorieux, a.c., col.772.

50 Edición F. Stegmüller: Rech. de Théol. anc. et méd. (1933) 40-79. 192-204. Tesis condenadas en Denifle-Chatelain, *Chart.* I 610-611.

Esta evidencia natural es firme, porque se apoya en la esencia misma de las cosas, la cual no cambia, a no ser por un milagro. «Evidentia naturalis est illa qua aliquis asentit aliqualiter sine formidine... et non est possibile, stante Dei generali influentia et non facto miraculo, quod ipse sic assentiat, et non sit ita, sicut assentit esse». Hay también proposiciones que no son evidentes en sí mismas, pero cuya certeza es absoluta, porque están corroboradas por el testimonio de la revelación divina. Por ejemplo, el misterio de la Santísima Trinidad.

Las proposiciones que versan sobre realidades del mundo exterior tienen también certeza suficiente para ser base de ciencia. Pero su certeza no es absoluta ni incondicional. Solamente valen en cuanto que son atestiguadas por la experiencia. Podemos afirmar que existen hombres, que existe lo blanco y lo negro, que ciertas causas producen determinados efectos. Pero cabe una intervención milagrosa de Dios, el cual puede producir accidentes sin sustancias y sensaciones sin objetos. Tampoco podemos tener evidencia *potissima* del principio de causalidad. Ciertamente que lo atestigua la experiencia, pero no es reducible inmediatamente al de contradicción.

Las pruebas de la existencia de Dios están basadas en la experiencia. Por lo tanto, no pueden tener una evidencia absoluta y demostrativa, sino solamente empírica («evidentia naturalis»), pues no se reducen inmediatamente al principio de identidad. Cabe la hipótesis de que nos engañemos acerca de la naturaleza del mundo y en nuestro conocimiento de las cosas. Por lo tanto, no son pruebas rigurosamente demostrativas. Mirecourt se defiende en su primera apología, afirmando que esto no impide que esas pruebas sean válidas y verdaderas. Pero de sus principios se deduce que no les concedía certeza y valor absolutos.

Coincide con Ockham y Bradwardine en cuanto a la exaltación de la potencia absoluta de Dios. Todo, en el orden físico como en el moral, depende de la libre voluntad divina. Nada hay superior a su voluntad, ni ley ni acción que exceda su omnipotencia. Todo sucede porque Dios lo quiere y como Dios lo quiere: «Qualitercumque sit, Deus vult efficaciter sic esse». Incluso podría hacer que el mundo no hubiera existido. Pero en estas proposiciones debemos atenernos a lo que nos dice la fe, la cual siempre debe aceptarse, aun cuando nos parezcan más probables las contrarias. «Si dicatur: fides est ad oppositum, igitur hoc non est probabile, dico: illa consequentia non est bona; licet enim sequatur: fides est ad oppositum, igitur hoc non est verum, tamen non sequitur quin oppositum

sit probabile, immo aliquorum opposita sunt nobis probabilia magis quam ipsi articuli» [51].

Esta doctrina repercute en su concepto de los actos humanos, especialmente del pecado. Todo, incluso el pecado, depende de la voluntad de Dios. Ciertamente que Dios no quiere el pecado. Pero, como éste consiste en la carencia de rectitud en el acto pecaminoso, Dios podría, si quisiere, suplir esa rectitud. Por lo tanto, al no hacerlo, lo permite, y en ese sentido puede decirse que Dios es su causa. «Nisi Deus vellet rectitudinem non esse in actu suo vel si vellet oppositum, peccator non peccaret; et sic conformat se signo voluntatis beneplaciti, quod est permissio, et per consequens voluntati Dei». «Quod Deus facit quod aliquis peccet, et quod sit peccator, et quod vult voluntate beneplaciti quod iste sit peccator» [52].

Incluso llega a afirmar que en ciertos casos la libertad desaparece bajo la fuerza de la tentación, a no ser que intervenga un milagro de Dios. Si éste no se da, el hombre no es responsable: «Quod si aliquis habens usum liberi arbitrii, incidens in tantam temptationem cui non possit resistere, moveatur ad illecebram cum aliena uxore, non committit adulterium, et sic de aliis peccatis». Dios podría hacer que no fuera pecado el odio a Dios y al prójimo: «Quod... Deus se solo potest facere, quod anima odiret proximum et Deum non demeritorie» [53].

Solamente por fe sabemos que los accidentes son distintos de la sustancia. Los actos y las potencias del alma no se distinguen de ella misma. «Quod probabiliter potest sustineri cognitionem vel volitionem non esse distinctam ab anima; immo quod est ipsa anima. Et sic sustinens non cogeretur negare propositionem per se notam nec negare aliquid, auctoritatem admittendo» [54].

NICOLAS DE AUTRECOURT (Ultricuria, h.1300-1350). Natural de Maas (diócesis de Verdun). Colegial de la Sorbona (h.1320-1327). Leyó dos veces las *Sentencias*. Prebendado de la catedral de Metz (1338). Fueron denunciadas algunas proposiciones suyas, y el Papa le ordenó comparecer en Aviñón (1340). Benedicto XII murió antes de que se diera el fallo, y la causa prosiguió bajo Clemente VI (1342). Previendo un resultado adverso, Nicolás huyó de Aviñón, y es posible que

[51] C. Michalski, *Le criticisme et le Scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle* (Cracovia 1925) p.25.

[52] Denifle-Chatelain, *Chart.* I 610 n.10; 612 n.34; B. Geyer, o.c., II 590; F. Copleston, *A History of Philosophy* (Londres 1953) III 133.

[53] Denifle-Chatelain, *Chart.* I 611 n.18; 612 n.31.

[54] Ibid., I 611 n.28.

buscara refugio en la corte de Luis de Baviera, aunque Denifle y otros autores lo niegan. En 1346 fueron condenadas sus obras a ser quemadas públicamente, lo cual se hizo en París en 25 de noviembre de 1347. Fue excluido del cuerpo de profesores, y se retiró a Metz, donde debió de morir poco después de 1350. Pedro de Ailly dice que «multa fuerunt condemnata contra eum causa invidiae, quae tamen postea in scholis publice sunt confessa». En cambio, sus condenadores hablan de «excussatio vulpina».

OBRAS. Queda un tratado que comienza: *Exigit ordo executionis*[55], y un escrito *Utrum visio craeturae rationalis beatificabilis per Verbum possit intendi naturaliter*[56]. Se conservan dos cartas de las nueve contra Bernardo de Arezzo, O. F. M., y parte de otra contra un tal Egidio[57].

1) *Actitud y propósitos.* Nicolás de Autrecourt no es occamista, sino un contemporáneo que vive en el mismo ambiente que Ockham, Bradwardine y Juan de Mirecourt, pero que va mucho más lejos, deduciendo con lógica implacable consecuencias de los principios admitidos por todos ellos. Es un caso típico del estado de los espíritus a mediados del siglo XIV, más expresivo y avanzado que el mismo Ockham.

La condenación de que fue objeto, y muchas de sus expresiones, que parecen un anticipo de otras de Hume y Kant, han sido causa de que se le haya calificado de escéptico, empirista y fenomenista. Se le ha llamado el «Hume medieval». El P. Maréchal opina que Nicolás ha salvado «tout d'une haleine, la distance qui sépare Occam de Hume»[58]. Por el contrario, E. Gilson afirma que «on a parlé de son scepticisme, comme si l'une de ses préocupations dominantes n'avait pas été de l'éviter»[59].

Las doctrinas de Nicolás dan ya un sonido netamente «moderno». Muchas tesis suyas—distinción entre realidad y apariencia, empirismo radical, negación de la sustancia, negación del principio de causalidad, fideísmo, negación del valor de las pruebas de la existencia de Dios, etc.—preludian o se anticipan a lo que siglos más tarde propondrán como novedad los dos autores citados (fenómenos y noúmenos, jui-

55 Descubierto por A. BIRKENMAJER y editado por J. R. O'DONNELL, en «Medieval Studies» 1 (1939) 179-280.

56 Ibid.

57 Edición J. LAPPE, *Nicolaus von Autrecourt, Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, Beiträge, VI 2 (Münster 1908).

58 J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique* II 118.

59 E. GILSON, *La phil. au Moyen Age* p.667.673.

cios analíticos y sintéticos, crítica del principio de causalidad, de las pruebas de la existencia de Dios, etc.). En muchas tesis, sus sucesores no irán mucho más adelante, ni las expresarán con tanta fuerza y precisión. Tanto Descartes como Hume y Kant no harán más que prolongar ciertas líneas de pensamiento ya claramente definidas en la escolástica desde el siglo XIV. Bien es verdad que la fe cristiana preserva a Autrecourt y otros escolásticos de llegar a conclusiones que formularán expresamente otros filósofos posteriores libres de ese obstáculo. Pero no es justo cargar el acento en su escepticismo ni en su empirismo, entendiéndolos en sentido moderno, ya que su intención y su espíritu son completamente distintos. Más que de una actitud escéptica, podemos hablar de una actitud criticista exagerada. Se trata más bien de un caso de cansancio y desengaño de la filosofía, tal como por entonces se enseñaba en las escuelas. Es un maestro de Artes, aburrido de las sutilezas con que se entretenía a los estudiantes, y que les apartaban de otros estudios, más útiles a su juicio.

Por una parte proclama expresamente su completa sumisión a la doctrina católica. «Protestor quod nunc in isto tractatu, nec in aliis aliquid volo dicere quod sit contra articulos fidei, vel contra determinationem Ecclesiae, vel contra articulos quorum oppositi condemnati sunt Parisius». Admite, pues, la certeza de las verdades atestiguadas por la fe [60]. Pero por otra se propone someter a una crítica a fondo las doctrinas aristotélicas y averroístas, para demostrar que no hay en ellas nada cierto ni evidente («Sed solum volo inquirere, circumscripta omni lege positiva, qualis certitudo possit haberi de rebus et an processus Aristotelis fuerint demonstrativi»). Rehúsa someterse a la autoridad de ningún filósofo, y en particular a la de Aristóteles. Es mucho más seguro atenerse a la experiencia: «illa tamen modica certitudo potest in brevi haberi tempore, si homines convertant intellectum suum ad res, et non ad intellectum Aristotelis et Commentatoris».

No rechaza la certeza, sino que admite dos fuentes de ella, aparte de la fe y de la autoridad de Dios. Una absoluta, que resulta de la evidencia del principio de identidad, cuya fórmula es: «Impossibile est aliquid eidem rei inesse et non inesse». «Contradictoria non possunt simul esse vera». De una evidencia semejante gozan las proposiciones que se reducen inmediatamente a ese principio de contradicción.

Hay otra certeza también absoluta, en cuanto que atestigua

[60] P. VIGNAUX, *Nicolas d'Autrecourt:* Dict. Théol. Cath. XI 562-587 col.584.

la *existencia* y la presencia de las cosas; pero deficiente en cuanto al conocimiento de sus *esencias*. Es la experiencia de los sentidos, de la cual nos viene todo nuestro conocimiento. Pero se trata de un conocimiento deficiente, que apenas llega a la probabilidad, y del cual apenas puede tenerse certeza. El propósito de Nicolás es hacer resaltar esa incertidumbre, a fin de que los hombres abandonen el estudio de la naturaleza y se dediquen a mejorar su vida mediante la práctica de la ley y de la virtud. Poco es lo que puede llegar a saberse acerca de la naturaleza de las cosas. De todos modos se aprende más y mejor observándolas que escudriñando los libros de Aristóteles. Hay gente que los estudia veinte o treinta años, hasta que sus cabellos encanecen, sin llegar a saber nada que valga la pena («Vidi secundo quod in eorum doctrina studebant aliqui per viginti vel triginta annos usque ad aetatem decrepitam... vidi quod aliqui reverendi patres, quorum capita iam albescunt canicie...»). Basta muy poco tiempo para desengañarse y para saber tan bien como ellos lo poco que se puede llegar a conocer de las cosas naturales («notitia quae potest haberi de rebus secundum apparentia naturalia tanto gradu quanto isti videantur habuisse posset haberi in brevi tempore»)[61]. De las proposiciones que no puedan reducirse al principio de contradicción o que no se conozcan inmediatamente por experiencia, solamente cabe probabilidad.

Debe convencerse a los hombres de que hay muy poca certeza en las cosas naturales («quod de rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo potest metiri, et quod brevi tempore id quod potest haberi habebitur, si homines sic immediate intellectum suum convertant ad res sicut fecerunt ad intellectum hominum Aristotelis et Commentatoris Averroys»). Cuando se convenzan de esto y del poco caso que hay que hacer de las doctrinas aristotélicas, les será muy fácil volverse a sí mismos y consagrarse a la práctica de la virtud y de la ley y a creer firmemente lo que nos propone la fe.

Con este propósito («iste est finis, ista est intentio mea») emprende una crítica a fondo de las doctrinas aristotélicas, adoptando un método dialéctico, el cual, aplicado con lógica implacable, le lleva quizá mucho más lejos de donde él mismo quiso llegar. Para ello analiza las dos únicas fuentes de evidencia, que son los principios y la experiencia, en lugar de hacer como otros, que toman como *principios* las *conclusiones* de Aristóteles, muchas de las cuales carecen de todo fundamento («in suis inquisitionibus finalis eorum resolutio erat ad con-

[61] P. Vignaux, a.c., col.580.

clusiones et dicta Aristotelis et eius commentatoris Averroys, et eis utebantur ut principiis») [62].

2) *Fuentes de la certeza.* Solamente se da certeza respecto de los conocimientos evidentes. Hay dos evidencias inmediatas: una que proviene de la experiencia, por la cual comprobamos la existencia de las cosas, y otra que procede del principio de identidad o de contradicción, por el cual afirmamos la identidad de una cosa respecto de sí misma. Ambas se limitan a la afirmación de la *existencia* de una cosa, pero no nos hacen conocer su *esencia*.

Todos los conocimientos ciertos se reducen al principio de no contradicción, el cual es el único que no presupone ningún otro anterior y es supuesto por todos los demás. Es el único que sirve de base para una certeza absoluta, pues ni el mismo Dios puede hacer que dos cosas contradictorias sean verdaderas a la vez. Toda conclusión silogística tiene que reducirse, mediata o inmediatamente, a ese principio.

Para que una proposición sea evidente tiene que reducirse al primer principio. Solamente son evidentes las proposiciones en que son idénticos el sujeto y el predicado. No es lícito pasar de una proposición a otra, pues ya no serían idénticas desde el momento en que se atribuyera al sujeto un predicado distinto de él, y, por lo tanto, no podría reducirse al principio de identidad. Con lo cual queda negado el valor del raciocinio, o, si queremos hablar en términos kantianos, solamente serían válidos y ciertos los juicios *analíticos*, en que el predicado se identifica con el sujeto, y que son reducibles al principio de contradicción; pero no los *sintéticos*, en cuanto que no es lícito pasar de una proposición a otra, pues atribuimos al sujeto un predicado que no se identifica con él, y, por lo tanto, la proposición ya no sería *idéntica*, sino diversa. El principio de contradicción es el criterio supremo de verdad, pero no una fuente de la cual podamos deducir otros conocimientos. La única fuente de nuestros conocimientos es la experiencia, de la cual sacamos todo cuanto sabemos. Pero el alcance de la experiencia es limitado. Vale para cerciorarnos de la *existencia* de las cosas, pero no para razonar y llegar a saber en qué consisten sus *esencias*.

3) *El principio de causalidad.* Autrecourt se anticipa a Hume en su crítica rigurosa del principio de causalidad. No es un principio absolutamente cierto ni evidente. La evidencia nos atestigua que una cosa es y que no puede ser distinta de lo que es. Pero de que exista una cosa no podemos deducir con

[62] P. Vignaux, a.c., col.583.

evidencia que exista otra distinta de ella. «Ex eo quod aliqua res est cognita esse, non potest evidenter evidentia reducta in primum principium vel in certitudinem primi principii inferri quod alia res sit». «Ex una re non potest inferri, quod alia res sit»[63].

La razón es porque, o bien esa otra cosa es la misma que la primera, o es distinta. Si es la misma, permanecemos dentro del principio de identidad y en el campo de la evidencia. Pero, si es distinta, desde ese momento salimos fuera del principio de identidad, y la conclusión ya no puede ser evidente, porque ese principio solamente nos certifica que cada cosa es ella misma y no su contraria.

La afirmación de la relación entre causa y efecto solamente puede provenir de la experiencia. Pero no es evidente, porque no puede reducirse al principio de contradicción. (Hume dirá que solamente podemos afirmar la sucesión de una cosa después de otra, en cuanto que lo atestigua la experiencia.) Es decir, que en el orden de las cosas contingentes salimos fuera del principio de contradicción, y solamente podemos afirmar aquello que atestigua, y mientras lo atestigua, la experiencia. Esto no impide que el principio de causalidad sea cierto. Pero no con certeza absoluta, porque cae fuera del ámbito del principio de contradicción. Su valor no excede la probabilidad, es decir, vale mientras no cambien las circunstancias. Si una vez me quemé poniendo la mano en el fuego, puedo pensar, probablemente, que me sucederá lo mismo siempre que la ponga. Pero esta evidencia no está garantizada absolutamente por el principio de contradicción, porque pudiera suceder de otra manera. «Haec consequentia non est evidens evidentia deducta ex primo principio: ignis est approximatus stuppae, ut nullum est impedimentum: ergo stuppa comburetur»[64].

Por el principio de contradicción podemos afirmar en absoluto y con certeza de evidencia que una cosa es esa misma cosa. Pero de la existencia de una cosa no podemos afirmar la de otra. Y como el efecto es distinto de la causa, no podemos afirmar —analíticamente—que de la causa se siga el efecto ni que el efecto proceda de la causa. Sólo podemos afirmarlo en cuanto lo confirme la experiencia y en los casos concretos en que así lo veamos realizado.

4) *La sustancia.* Un procedimiento semejante aplica a la crítica del concepto de sustancia. No es evidente la existencia de sustancias distintas de la propia alma, si por sustancia se en-

[63] J. LAPPE, o.c., 9*,20; 29*,21.

[64] Ibid., 32*,16.

tiende una realidad distinta de las impresiones de los sentidos tal como nos las suministra la experiencia. El conocimiento de semejantes realidades no puede ser anterior a todo raciocinio, porque, si así fuera, lo tendrían también los rústicos. Ni tampoco por raciocinio, porque de la existencia de una cosa no es lícito inferir la de otra cosa. Ni menos aún puede inferirse procediendo de los accidentes a la sustancia, porque en la definición de «accidente» (ser que existe en un sujeto) está ya incluida la de sustancia, es decir, que la consecuencia está ya implícita en el antecedente.

De otras cosas sólo percibimos experimentalmente los accidentes que impresionan nuestros sentidos. Pero de esas apariencias no es lícito inferir que existe una sustancia («igitur in lumine naturali non infertur evidenter ex istis apparentibus, quod substantia sit ibi»). Con lo cual tenemos un preludio de la distinción kantiana entre fenómenos y noúmenos.

La sustancia puede existir. Pero su existencia no es ni necesaria ni evidente. No rebasa la simple posibilidad. Afirmarla, en virtud de la noción de accidente, equivale a partir de una noción en la cual está ya implícito lo mismo que se trata de demostrar y a rebasar el ámbito de nuestro conocimiento experimental, el cual se reduce exclusivamente a las impresiones que percibimos a través de nuestros sentidos.

5) *La causa final.* Un resultado parecido tiene su crítica de la causa final. Tampoco podemos afirmar con evidencia que una cosa sea fin para otra. Si de la existencia de una cosa no puede deducirse la de otra ni el efecto de la causa, tampoco podemos decir que una cosa esté ordenada a otra como a su fin («quod aliquis nescit evidenter, quod una res sit finis alterius») [65]. Cada cosa es cada cosa, y las cosas distintas son distintas. Pero no es lícito relacionarlas entre sí como orientadas a una finalidad. Lo mismo sucede con las perfecciones de los seres. Podemos decir que unas cosas son diferentes de otras. Pero no que sean más o menos perfectas («Non potest evidenter ostendi nobilitas unius rei super aliam») [66]. Las cosas son distintas, y cada una es tan perfecta como las otras, dentro de su propio orden.

6) *La existencia de Dios.* Es fácil ver las consecuencias de la aplicación de semejantes principios a las pruebas de la existencia de Dios. Nicolás no vacila en afirmar que la existencia de Dios es una verdad aceptada por fe, pero no demostrable por la pura razón. O lo que es lo mismo, que la teología natural

[65] Ibid., 33*,18.

[66] Ibid. 33*,10.

carece de todo valor demostrativo. De la existencia de una cosa no puede deducirse con evidencia la de otra. No es lícito decir: existe el mundo, luego existe Dios. Pero tampoco de la no existencia de una cosa puede deducirse la no existencia de otra. No vale decir: no existe Dios, luego no existe el mundo.

En realidad, con los principios establecidos por Autrecourt queda excluido el valor de las pruebas de la existencia de Dios por la causalidad, por la finalidad y por los grados de perfección de los seres. La existencia de Dios no será una verdad demostrada por la razón, sino solamente admitida por la fe (fideísmo)[67].

7) *Atomismo.* Autrecourt renueva la teoría atomista, casi olvidada en toda la Edad Media después de la escuela de Chartres. Rechaza la noción aristotélica de sustancia y la teoría hilemórfica. No existen mutaciones sustanciales. Para explicar las mutaciones de los cuerpos no es necesario suponer un cambio de «formas». Solamente existen los átomos («corpora atomalia») y el movimiento local («in rebus naturalibus non est nisi motus localis»). Los cuerpos resultan de la agrupación de átomos, y se destruyen cuando se separan. El cuerpo humano resulta de la agrupación de átomos, que se unen y vuelven a unirse y separarse infinitas veces[68].

8) *Antropología.* El hombre es un ser compuesto de cuerpo y alma. El cuerpo resulta de la agregación de átomos. El alma es un espíritu o dos que se llaman *sentidos (sensus)* y *entendimiento (intellectus).* Ambos son inmortales y se unen con el cuerpo. En cierto sentido viene a admitir algo así como una transmigración de las almas, en cuanto que esos espíritus pueden unirse a distintos conglomerados de átomos. En cuanto a las potencias del alma, afirma que de los actos del alma no podemos pasar a la afirmación de que hay potencias que los causen. Del acto de la intelección no podemos concluir que exista un entendimiento. Ni tampoco del acto de la volición es lícito concluir que exista una voluntad. «Istae consequentiae non sunt evidentes: actus intelligendi est, ergo intellectus est; actus volendi est, igitur voluntas est»[69].

PEDRO BRINKEL, O. F. M. Escribió una *Lógica*, en que defiende una teoría de la *suppositio* distinta de la de Ockham, y un comentario a las *Sentencias* (perdido). No conoce valor demostrativo a las pruebas de la existencia de Dios. De un mundo finito y de efectos finitos no se puede concluir la exis-

[67] E. GILSON, o.c., p.670.
[68] B. GEYER, o.c., II 594.
[69] E. GILSON, o.c., 670.

tencia de una causa infinita. Sufre la influencia del determinismo de Bradwardine y Juan de Mirecourt. «Deus potest velle voluntatem creatam producere liberum actum suum, et hoc antecedenter et prius naturaliter voluntati creatae, quare et illa de necessitate oboediet» [70].

GREGORIO NOVELLI DE RIMIMI, O. S. A. († 1358). *Doctor authenticus*. Natural de Rímini. Estudió y enseñó en París, Bolonia, Padua y Perusa. En 1357 sucedió a Tomás de Estrasburgo como general de su Orden, muriendo en Viena el año siguiente. Escribió un comentario a las *Sentencias* (I y II libros) y un tratado *De usuris*. Sufrió la influencia del ambiente occamista de París, pero su inspiración directa proviene de San Agustín, a quien declara seguir, especialmente en el problema del conocimiento («qui modum nostrae cognitionis diligentius et exquisitius caeteris quorum doctrinae ad nos devenerunt investigavit»). Tanto el conocimiento externo como el interno son directos e intuitivos y no tienen necesidad de especies en presencia de sus objetos. Estas solamente son necesarias en caso de ausencia del objeto. Las potencias del alma no se distinguen de su esencia.

La ciencia versa sobre lo necesario y universal. Pero los universales no son realidades, sino entes de razón («ens in anima») con los cuales representamos grupos de cosas particulares. Fuera de nosotros no hay más realidad necesaria que Dios. Todos los demás seres son contingentes, y, por lo tanto, no son objeto de ciencia. Las ciencias, por lo tanto, no versan sobre los seres particulares en sí mismos, sino sobre los signos en que se representan las conclusiones («significatum conclusionis»). Esos signos (universales) solamente tienen realidad mental. En cierto modo son no-ser *(nihil)*, aunque no por eso la ciencia versa sobre la nada.

En la cuestión de la libertad y de la predestinación se opuso al pelagianismo y al determinismo de Adam Woodham. Su opinión rígida sobre la suerte de los niños que mueren sin bautizar le mereció el calificativo de «tortor parvulorum». Afirma que la ley natural no es preceptiva, sino solamente demostrativa [71].

Fue discípulo suyo en París HUGO MALABRANCA DE OR-

[70] C. MICHALSKI, *Le Criticisme* p.39-40.

[71] J. WURSDÖRFER, *Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini:* Beiträge XX 1 (Münster 1917); P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV siècle* (París 1934) p.141-175. G. WDREK, O. S. A., *Agustinismo y aristotelismo tomista en la doctrina gnoseológica de Gregorio Ariminense:* La Ciudad de Dios 179 (1964) 635-82.

VIETO, O. S. A. († 1374). Profesor en París y Bolonia, general de su Orden (1368) y patriarca de Constantinopla. Escribió un comentario a las *Sentencias* (inédito), en que adopta una posición que significa un retorno a Enrique de Gante. Reacciona contra la filosofía, atenuando la certeza que puede conseguirse por la razón natural. «Philosophia proprie loquendo non est scientia, sed mixtum falsorum». La ética natural es superflua para los fieles, que poseen otra moral superior. El entendimiento humano no puede alcanzar la verdad por sí mismo, si no es ayudado por una iluminación divina, la cual viene a ejercer las funciones de entendimiento agente. «Si lumen capitur... pro ipso effective illustrante et quasi formaliter assistente, sic est Deus intellectus agens» [72]. Una orientación semejante siguen dentro de la Orden agustiniana AGUSTÍN FAVARONI, de Bolonia, y BONSEMBIANTE, de Venecia, aunque este segundo tiende a enredarse en sutilezas de tipo nominalista. JUAN DE BASILEA († 1392) reaccionó contra Bradwardine y Mirecourt, pero se inclinó al ockhamismo.

CAPITULO II

Guillermo de Ockham (1295/1300-1349/1350)

1. **Vida y obras.** Natural de Ockham, condado de Surrey, al sur de Londres. Entró muy joven en la Orden franciscana. Conoció la doctrina de Escoto, aunque no fue discípulo suyo. Estudió en Oxford (h.1312-18). Leyó las *Sentencias* (1318-1320), consiguiendo el grado de «bachalarius formatus», pero no el de Doctor. A esto corresponde el calificativo de «venerabilis inceptor» («Sacrae scholae invictissimorum nominalium Inceptor», «Inceptor omnium nominalium monarcha», «Terministarum Inceptor», «Nominalium princeps», «Conceptistarum princeps»). Denunciadas algunas doctrinas suyas, fue citado a comparecer en Aviñón (1324). Para examinarlas fue nombrada una comisión de seis teólogos, compuesta por el canciller de Oxford Juan Luterell; dos obispos de la Orden de ermitaños de San Agustín, y otros dos dominicos, además de Durando de Saint Pourçain, que todavía no era obispo. El proceso se prolongó cuatro años (1324-1328), versando sobre 51 proposiciones extractadas de su comentario a las *Sentencias*. Ockham se mantuvo firme en sus doctrinas, pero no se le puede considerar hereje, porque no se llegó a la condenación. Solamente fueron censuradas, y con excesiva benevolencia. Quizá para atenuar la mala impresión de sus enseñanzas anteriores o para congraciarse con sus jueces, escribió su obra *De sacramento Altaris*, en tono más moderado y con frecuentes manifestaciones de ortodoxia.

72 M. DE WULFF, *Hist. de la Phil. médiévale* III p.102.

Probablemente las cosas no habrían pasado más adelante. Pero una cuestión ajena a la filosofía vino a complicarlo todo y a precipitarle por caminos de rebelión. Fue la controversia entre franciscanos «conventuales» y «espirituales» acerca de la pobreza evangélica y franciscana. Los «espirituales» *(fratricelli)*, capitaneados por Pedro Juan Olivi, autor del libro *De usu pauperum*, se dejaban arrastrar por un celo indiscreto, que les llevó a incurrir en verdaderas herejías. Sostenían que ni Jesucristo ni los apóstoles habían poseído nada en propiedad. Que la verdadera pobreza evangélica era la franciscana. Que el franciscano no podía poseer en propiedad ni siquiera las cosas *usu consumptibiles*.

En apariencia eran doctrinas intrascendentes. Pero derivaban a consecuencias disparatadas. Los franciscanos, al renunciar a toda propiedad, se elevaban a la imitación perfecta de Cristo y a la perfección evangélica, quedando situados por encima del clero y hasta del Papa. Si Cristo no había poseído nada en propiedad, tampoco podía poseer su Vicario. Su derecho de propiedad no provenía de Cristo, sino que era puramente temporal. Si Cristo había condenado la propiedad con su ejemplo de pobreza, era porque es un mal, que sólo puede tolerarse por razón de la debilidad humana. Llegaron a rebelarse contra sus superiores y a negar la legitimidad del poder eclesiástico. La Iglesia era una nueva Babilonia, y el Papa un anticristo. Le negaban el poder de interpretar la regla de San Francisco y profetizaban el advenimiento de una Iglesia del Espíritu Santo, gobernada por los «espirituales» en régimen democrático. Vestían hábitos sórdidos y raídos, en forma de cruz. Vivían de limosna o de rapiñas. Vagaban por los campos, durmiendo en chozas y cometiendo las mayores extravagancias. Fueron condenados por Bonifacio VIII y en el concilio de Vienne (1311). Pero prosiguieron en su rebeldía y sus excentricidades, siendo condenados nuevamente por Juan XXII en 1317, 1322 y 1323 [1].

Apoyaba a los «espirituales» el ministro general Miguel de Cesena, que fue citado para dar cuenta de su conducta en Aviñón (1324). Era el momento de la máxima tensión en la lucha entre Juan XXII y Luis de Baviera, que acababa de ser excomulgado (1324). Los más exaltados se unieron al partido del rey, proclamando que el Papa había incurrido en herejía con sus doctrinas sobre la pobreza evangélica, llegando hasta declararlo depuesto (mayo 1324). Coincidía todo esto con las doctrinas heréticas de Marsilio de Padua y Juan de Jandun (1324).

Ockham, hasta ese tiempo, se había mantenido al margen de la controversia, o más bien favorable al Papa. Pero la prolongación de su proceso debió de exacerbarle, provocando en su espíritu la aversión a un Papa francés. Se entrevistó con Miguel de Cesena, el cual consiguió ganarlo a su causa. El hecho fue que, en 13 de

[1] DENZINGER, *Enchir. symb.* 484-494; MORTIER, *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs* II 557; III 45; A. FOLGADO, O. S. A., *La controversia sobre la pobreza franciscana bajo el pontificado de Juan XXII y el concepto del derecho subjetivo:* La Ciudad de Dios 172 (1959) 73-134.

abril de 1328, Miguel de Cesena, Bonagrazia de Bergamo, Francisco de Ascoli, Enrique Thalheim y Guillermo de Ockham redactaron un documento contra el Papa, y el 26 de mayo del mismo año huyeron de Aviñón, Ródano abajo, dirigiéndose a Pisa, donde llegaron el 9 de junio para ponerse a las órdenes de Luis de Baviera. Es la ocasión en que, al parecer, pronunció las famosas palabras: *Imperator, tu me defendas gladio, ego te defendam calamo* (TRITEMIO). El Papa dictó una orden de captura, y los condenó en rebeldía, excomulgando a los cuatro en 6 de junio de 1328 (confirmada en 5 de abril de 1329). En Pisa se encontraron con Juan de Jandun y con Marsilio de Padua, que había sido condenado en 24 de octubre de 1327.

Entonces comienza para Ockham una época de intensa actividad política, totalmente ajena a la filosofía y a la teología. Luis de Baviera, abandonado por los príncipes italianos, se retiró a Munich (1330), acompañado de Marsilio de Padua, Juan de Jandun, Guillermo de Ockham y otros dos franciscanos que se obstinaron en la rebeldía. En 1334 murió Juan XXII. Pero la lucha prosiguió contra Benedicto XII. Bonagrazia de Bergamo murió en 1340. Miguel de Cesena en 1342, entregando a Ockham el sello de la Orden y nombrándole vicario. En 1348 murió Luis de Baviera. Estos acontecimientos debieron de influir en Ockham, el cual remitió el sello de la Orden al capítulo de Verona (1348), para que le fuese entregado al nuevo general, Guillermo Farinier, lo cual era señal, si no de perfecta sumisión, por lo menos de cesación de la lucha. Se ignora la fecha de su muerte (h.1349-50), como también si al final se sometió y se reconcilió con la Iglesia [2].

OBRAS.—Comentario a las *Sentencias* (*Guilhelmi de Ockham anglici super quatuor libros Sententiarum subtilissimae quaestiones earumdemque decisiones*, Lugduni 1495). *Quodlibeta septem* (París 1487). *De Sacramento altaris et de corpore Christi* (París 1490?, Venecia 1516). *Centiloquium theologicum. Expositio aurea et admodum utilis super totam artem veterem* (Bolonia 1496). *Tractatus Logicae*, o *Summa totius Logicae ad Adamum* (París 1488). *Summulae in libros physicorum*, o *Philosophia naturalis* (Bolonia 1494). *Quaestiones super physicam* (inédito). *Quaestiones in octo libros Physicorum* (Argentorati 1491). *De motu, loco, tempore, relatione, praedestinatione et praescientia Dei* (inédito).

De la polémica contra el Papa son los siguientes tratados: *Opus nonaginta dierum* (1330-1333). *Tractatus de dogmatibus Iohannis XXII, papae* (1333-1334). *Compendium errorum papae Iohannis XXII* (1335-1338). *Defensorium contra Iohannem XXII* (1335-1349). *Tractatus*

2 Guillermo de Ockham es una de las figuras más extrañas y desconcertantes, a la vez que características, del siglo XIV. Es un espíritu inquieto, original y turbulento. Por una parte, siempre se mostró creyente, y por otra combatió encarnizadamente contra el Papa. «Fraile, filósofo y político» (C. GIACON, *Guglielmo di Occam* [Milán 1941] p.1). «Quell'indiavolato minorita che fu il bracchio destro del nostro Cesenate» (A. CARLINI).

de potestate imperiali. Octo quaestiones super potestate ac dignitate papali (1339-1342). *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate* (1334-1339).

2. **Actitud.** Ockham adopta una actitud de desdeñosa independencia frente a sus contemporáneos. No reconoce más *autoridades* que la Sagrada Escritura, la Iglesia y los doctores aprobados por ella: «Si per Doctores intelligant doctores modernos mutuo se reprobantes publice et occulte, et etiam in scriptis, negare eos non est inconveniens. Nihil enim quod dicunt est recipiendum, nisi quod possint probare per rationem evidentem, vel per auctoritatem Sacrae Scripturae, vel per determinationem Ecclesiae, vel per doctores approbatos ab Ecclesia» [3]. Aunque no los cite expresamente, no es difícil reconocer en los destinatarios de sus aceradas y certeras críticas a contemporáneos como Walter Burleigh, Francisco de Meyronnes, Egidio Romano, Enrique de Gante, Guillermo de Ware, Enrique de Harclay, Pedro Aureolo, Durando de Saint Pourçain, etc.). Cita raras veces a Santo Tomás, y sólo para rechazar sus doctrinas en cuestiones como las pruebas de la existencia de Dios, el principio de individuación, etc.

Ockham reacciona principalmente contra Escoto, si bien refleja unas preocupaciones mentales y un ambiente muy parecido. Rechaza su «realismo», su «formalismo», sus pruebas de la existencia, de la unidad y la infinitud de Dios. Pero es mucho más audaz, llegando a consecuencias que la estricta ortodoxia de Escoto no hubiera admitido jamás. Sin embargo, esta oposición no le impide conservar la mayor parte de las tesis escotistas: la univocidad del ser, la identidad entre esencia y existencia, la actualidad de la materia prima, la pluralidad de formas, la negación de la materia como principio de individuación, el conocimiento directo del singular, la inutilidad de los fantasmas de la imaginación, la imposibilidad de probar la inmortalidad del alma y la de demostrar la omnipotencia, la providencia y la inmensidad de Dios, etc. [4]

3. **Ontología.**—*a)* «Realismo». Frente al «abstractismo», que consideraba el peor defecto de la filosofía anterior, Ockham se propone adoptar una actitud radicalmente realista, retornando al *individuo*, a la realidad concreta. Su ontología se basa en dos postulados: solamente existen los individuos particulares, los cuales se caracterizan por su unidad indivisible, compacta, que no admite distinciones ni divisiones internas.

[3] *De sacramento altaris* quaer.3.

[4] C. Giacon, o.c., p.266.

A esto responde su actitud frente a las distinciones. Santo Tomás había admitido una distinción *real*—entre cosa y cosa— y otra de *razón*, que respondía a nuestro modo de concebir distintos aspectos en una misma cosa. Escoto había intercalado entre ambas su distinción *formal*, es decir, real, pero inferior a la numérica, dentro de una misma cosa.

Ockham plantea la cuestión a propósito de los atributos divinos. Dios es uno. Por lo tanto, ¿qué valor tienen los atributos de bondad, sabiduría, potencia, etc., y cómo se distinguen de la esencia divina? Su respuesta es rechazar toda distinción, tanto de razón como formal. Para él no existe más distinción que la real, o entre cosa y cosa. Es la única que cabe entre dos cosas («ens reale» y «ens reale»), entre dos conceptos («ens rationis» y «ens rationis», es decir entre dos signos) o entre una cosa y un concepto (una cosa y un signo, «ens reale» y «ens rationis»)[5]. Su principio de economía le lleva a suprimir todas las distinciones, que considera superfluas. Identifica los atributos con la esencia divina, las ideas ejemplares con el entendimiento divino, la esencia y la existencia, los «grados metafísicos» del ser con la misma esencia, los accidentes con la sustancia, de la cual son sólo aspectos parciales, o distintos conceptos de la sustancia, pero no realidades distintas.

Pero la verdad es que, a pesar de sus propósitos «realistas», lo que hace Ockham es sustituir la ontología por la lógica, llegando a un logicismo y un abstractismo mucho peor que el de aquellos a quienes trataba de suplantar.

b) Principio de individuación. Santo Tomás había puesto el principio de la distinción numérica de los individuos corpóreos en la *materia signata quantitate*. Escoto, en la última «formalidad» (hecceidad). Ockham suprime, sencillamente, el problema. Todo ser, por el mero hecho de existir, es singular e individual en virtud de su misma esencia y no por algo extrínseco y sobreañadido. «Quaelibet res seipsa est singularis, quia singularitas immediate convenit illi cuius est. Ergo non potest sibi convenire per aliquid aliud»[6]. «Quaelibet res singularis seipsa est singularis, vel per aliquid sibi intrinsecum». «Omnis res realiter distincta ab alia re, seipsa vel per aliquid sibi intrinsecum distinguitur ab eadem re»[7]. Las for-

[5] «Ideo dico quod... nihil distinguitur ab aliquo nisi sicut *ens reale ab ente reali*, et omnis talis distinctio est distinctio realis...; vel distinguitur sicut *ens rationis ab ente rationis*, et omnis talis distinctio est distinctio rationis...; vel distinguitur sicut *ens reale ab ente rationis* vel e converso, et illa distinctio stricte et proprie nec est realis nec rationis» (I *Sent.* 2,3B).

[6] I *Sent.* 2,6P. [7] I *Sent.* 2,5B.

mas, aun cuando estén unidas a la materia, se distinguen numéricamente entre sí, y con mayor razón cuando están separadas. «Vere duae formae etiam materiis circumscriptis, distinguuntur numeraliter. Unde duae animae numeraliter distinguuntur» [8].

Ockham no encuentra dificultad en la constitución del individuo singular. Lo difícil para él es explicar la naturaleza del universal. Lo universal no puede hacerse singular, ni tampoco el singular puede hacerse universal añadiéndole algún aditamento extrínseco. Cada cosa, sea singular o universal, tiene su esencia propia y su ser correspondiente, al cual no se le puede añadir nada. Por lo tanto, el singular es singular por sí mismo. «Sicut illud quod est singulare se habet ad esse singulare, ita quod est universale se habet ad esse universale. Ergo, sicut illud quod est singulare non potest per aliquid additum sibi fieri universale vel commune, ita illud quod est commune non potest per aliquid sibi additum fieri singulare. Ergo quidquid est singulare, per nihil additum est singulare (sed) seipso».

El universal existe solamente en el alma. Pero todas las cosas fuera del alma son singulares y numéricamente unas. «Omnis res extra animam est realiter singularis et una numero, quia omnis res extra animam vel est simplex, vel composita. Si sit simplex, non includit multas res... ergo est una numero; si sit composita, tandem oportet devenire ad certum numerum partium, et per consequens totum compositum ex eis erit unum numero vel erit unum numero aggregatione». «Ex istis sequitur quod quaelibet res extra animam seipsa est singularis, ita quod ipsa, sine omni addito, est illud quod immediate denominatur ab intentione singulari. Ita quaelibet res extra animam seipsa erit haec. Nec est quaerenda aliqua causa individuationis, nisi forte causae intrinsecae et extrinsecae, quando individuum est compositum, sed magis esset quaerenda causa quomodo possibile est aliquid esse commune et universale» [9].

4. **La ciencia.** La ciencia consiste en proposiciones necesarias y universales, las cuales se componen de conceptos o términos, que a su vez son signos de las cosas. «Scientia quaelibet est tantum de propositionibus tamquam de illis quae sciuntur, quia solae propositiones sciuntur». Las proposiciones tienen un triple ser o pueden considerarse de tres mane-

[8] I *Sent.* 2,5B.

[9] I *Sent.* 2,6Q; P. Vignaux, *Nominalisme*: Dict. Théol. Cath., XI 748-784, p.739-740.

ras: *a)* en la mente; *b)* en la palabra; *c)* en la escritura *(in mente, in voce, in scripto)*. La proposición pensada se compone de conceptos; la hablada, de palabras; la escrita, de letras. Y todas ellas, a su vez, se descomponen en otros tantos *términos* predicables de los individuos. Así, pues, los universales (predicables), en cualquiera de esos tres estados, son los términos de la proposición («praedicabilia, universalia quae sunt termini propositionum» (q.4 A). La única diferencia es que los términos hablados o escritos pueden expresarse en distintas lenguas, mientras que los pensados no pertenecen a ninguna [10].

Ockham distingue dos clases de saber: *real* y *racional*. Toda ciencia versa sobre proposiciones, en las cuales se da verdad o falsedad, en cuanto que afirman o niegan algo de un sujeto. Cuando los conceptos, las palabras o la escritura «suponen» por las cosas exteriores, entonces tenemos la cienció *real*, la cual tiene como término las cosas o los objetos externos, y éstos se aprehenden sin que a la vez se aprehenda el acto mental por el cual son percibidos. En cambio, cuando los términos de las proposiciones «suponen» solamente por los mismos conceptos, sin referencia a objetos exteriores, en ese caso tenemos la ciencia *racional* [11].

5. **La abstracción.** Ockham habla de «abstracción». Pero no admitiendo distinción ninguna, real ni de razón, en los objetos particulares, ni entre el singular y el universal entitativamente considerados, ni entendimiento agente, su «abstracción» no se refiere a la constitución del universal, sino simplemente a un modo de considerar los singulares o los conceptos «universales».

Ockham tiene el propósito de ser «realista» en el conocimiento, frente al «abstractismo» que reprocha a Escoto. Rechaza el entendimiento agente como inútil, lo mismo que las especies impresas que debería producir. «Patet falsitas illius opinionis, quae ponit, quod intellectus agens habet actionem circa phantasmata et intellectum possibilem per modum depurationis, irradiationis, remotionis, abstractionis et sequestrationis» [12]. Tanto las sensaciones de los sentidos como los con-

[10] P. Vignaux, o.c., p.737.

[11] «Scientia quaelibet sive sit realis sive rationalis est tantum de propositionibus tamquam de illis quae sciuntur. Propositio autem... habet triplex esse, scilicet, in mente, in voce et in scripto... Et ideo, sicut propositio prolata vere componitur ex vocibus et propositio scripta vere componitur ex scripturis, ita propositio tantum concepta tantum componitur ex intellectionibus vel conceptibus seu intentionibus animae» (I *Sent* 2,4M).

[12] II *Sent.* 15 XX.

ceptos del entendimiento se producen natural y espontáneamente en las respectivas facultades al ponerse en contacto con los objetos. «Dico quod universalia et intentiones secundae causantur naturaliter, sine omni activitate intellectus et voluntatis». La función del entendimiento es puramente pasiva ante la acción que sobre él ejercen los objetos. «Aliquis videns albedinem intuitive vel duas albedines abstrahit ab eis albedinem in communi..., et non est aliud nisi quod illae duae notitiae incomplexae terminatae ad albedinem in singulari sive intuitivae causant naturaliter, sicut ignis calorem, unam tertiam notitiam ab illis, quae producit talem albedinem in esse obiectivo, qualis prius fuit visa in esse subiectivo sine omni activitate intellectus et voluntatis, quia talia naturaliter causantur» [13].

A pesar de su nomenclatura, en realidad Ockham borra toda distinción esencial entre las funciones de la imaginación y las del entendimiento, así como entre la *imagen* y el *concepto* universal. Atribuye al entendimiento las funciones de la imaginación, o a la inversa. Su noción de «concepto» equivale a la que los escolásticos anteriores atribuyen a los «fantasmas» de la imaginación. Se trata nada más que de una imagen («pictura, similitudo, figmentum») entitativamente particular. La «universalidad» consiste solamente en la *predicabilidad*, o sea en la facultad de aplicar esa imagen que sustituye *(supponit)* a los objetos reales, a una multitud de objetos particulares semejantes.

En la realidad sólo existe el *singular*, y esto es lo que conocen tanto los sentidos como el entendimiento. «Illud idem singulare quod primo sentitur a sensu idem et sub eadem ratione primo intelligitur intuitive ab intellectu» [14]. El entendimiento no es movido primariamente por el universal, sino por el singular, que es directamente perceptible por aquél. «Illud quod movet intellectum primo non est universale, sed singulare, et ideo singulare intelligitur prius» [15].

Ockham distinque entre conocimiento *intuitivo* y *abstractivo*. «Intellectus noster, etiam pro statu isto, respectu eiusdem obiecti sub eadem ratione praesentati potest habere duas notitias incomplexas, specie distinctas, quarum una potest dici intuitiva, et alia abstractiva» [16]. Tanto uno como otro versan sobre el objeto singular. La diferencia entre ambos se refiere a la existencia o no existencia actual del objeto. El conocimiento *intuitivo* versa sobre los objetos singulares en sí mismos, aprehendidos directamente, y, por lo tanto, atestigua su presen-

[13] II *Sent.* 15O; I *Sent.* 2,8F.
[14] I *Sent.* 3,6G.
[15] I *Sent.* 2,8R.
[16] *Sent.* prol. q.1N.

cia o existencia actual. Puede ser más o menos claro, más o menos perfecto, e incluso oscuro y confuso. Su característica consiste en atestiguar la presencia o la existencia actual de una cosa contingente que impresiona nuestra facultad cognoscitiva. «Notitia intuitiva rei est talis notitia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non sit» [17].

El conocimiento *abstractivo* tiene dos sentidos: *a)* Uno de ellos es que prescinde de la existencia o no existencia actual de los objetos. Se limita a formar proposiciones sobre las representaciones de los objetos, tal como están en la mente. «Abstractiva autem est ista virtute cuius de re contingenti non potest sciri evidenter utrum sit vel non sit, et per illum modum notitia abstractiva abstrahit ab existentia et non existentia» [18]. «Accipitur notitia abstractiva secundum quod abstrahit ab existentia vel non existentia, et ab aliis conditionibus quae contingenter accidunt rei vel praedicantur de re» (ibid.). En este sentido, el conocimiento abstractivo supone el intuitivo, pues para concebir una cosa, prescindiendo de su existencia, es preciso haber tenido antes conocimiento intuitivo de ella. «Omnis notitia abstractiva omnis rei naturaliter scitae praesupponit notitiam intuitivam eiusdem; cuius ratio est quia nullus intellectus potest naturaliter acquirere notitiam alicuius rei, nisi mediante illa se tamquam mediante causa partiali efficienti; sed omnis notitia, ad quam necessario coexigitur ex natura rei, est intuitiva; ergo prima notitia rei est intuitiva» [19].

b) La abstracción puede tener otro sentido, que se refiere a la formación del concepto o imagen común, predicable de muchos singulares. Así como éste es un *fictum* o un *figmentum*, así también la abstracción será una *ficción* («abstractio quae non est nisi fictio quaedam») [20]. «Abstractio... per quam (intellectus) producit universale sive conceptum rei universalem in esse obiectivo» [21]. «Notitia abstractiva potest accipi... quod sit respectu alicuius abstracti a multis singularibus, et sic cognitio abstractiva non est nisi cognitio alicuius universalis abstrahibilis a multis» [22]. Aparentemente estas expresiones suenan lo mismo que las de Santo Tomás. Pero hay que tener en cuenta el concepto occamista de la naturaleza del universal. El entendimiento no elabora los conceptos, sino que éstos brotan naturalmente en el alma bajo la acción misma del

[17] *Sent.* prol. q.1Z; F. COPLESTON, *A History of Philosophy* III (Londres 1953) 62ss.

[18] Ibid.

[19] Ibid., CCC; P. MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique* (Lovaina 1927) I p.179-180.

[20] II *Sent.* 8E.

[21] II *Sent.* 15XX.

[22] *Sent.* prol. 1Z.

objeto, sin intervención del entendimiento ni de la voluntad. Así, pues, la abstracción no afecta al objeto en sí mismo, sino solamente a nuestro modo o acto de conocerlo. «Natura occulte operatur in universalibus... quia producendo cognitionem suam in anima quasi occulte saltem immediate vel mediate producit (ea) illo modo, quo nata sunt produci. Et ideo omnis communitas isto modo est naturalis et a singularitate procedit» [23].

6. **Los universales.** Ockham aborda la cuestión de los universales a propósito de la distinción entre Dios y las criaturas, preguntándose si entre uno y otras hay algo de común o alguna realidad que pueda predicarse esencial y unívocamente de ambos. «An Deo et creaturae sit aliquod commune univoce praedicabile essentialiter de utroque» [24]. Para ello considera necesario exponer la noción de la univocidad y del universal. «Quia ista quaestio, et multa dicta et dicenda in quaestionibus sequentibus (dependent) ex notitia naturae univoci et universalis, ideo ad evidentiam dictorum et dicendorum, quaeram primo aliquas quaestiones de natura universalis et univoci» (ibid., q.4 A). El universal es común y predicable unívocamente. ¿Hay alguna realidad que pueda predicarse unívocamente de Dios y de las criaturas? Ockham, lo mismo que Escoto, carece del concepto de analogía, y no acierta a encontrar un término medio entre ésta y la vocidad.

Distingue dos maneras de considerar el universal: lógica y ontológicamente, y afirma repetidamente que la consideración de la naturaleza del universal no le corresponde al lógico, sino al «metafísico». «Purus logicus non habet disputare utrum universalia quae sunt termini propositionum sint *res extra animam* vel *tantum in anima*, vel in re vel in scripto» [25]. En el primer aspecto, la teoría de Ockham no ofrece grandes novedades. Viene a decir lo mismo que enseñaba Pedro Hispano acerca de la predicación. Pero, aunque declara que se coloca desde este punto de vista, sin embargo, en toda su exposición van mezclados todos los aspectos del problema, el lógico, el psicológico y el ontológico. En realidad, la actitud de Ockham equivale a retrotraer el problema al modo como se comenzó a plantear entre los realistas y los antirrealistas: los universales, ¿existen o no como entidades subsistentes, fuera del alma? Y su solución se inclina netamente al antirrealismo, o mejor dicho, a

[23] I *Sent.* 2,7CC. «Universalia et intentiones secundae causantur naturaliter sine omni activitate intellectus et voluntatis» (II *Sent.* 25O).

[24] I *Sent.* 2.4A.

[25] II *Sent.* 411.

un terminismo lógico a la manera de Abelardo. En este sentido hay que entender su planteo de la cuestión y la crítica a que somete las distintas actitudes.

a) REALISMO. Bajo esta denominación incluye Ockham a todos los que, de una manera o de otra, conceden al universal existencia o realidad fuera del alma («extra animam»). Distingue varias clases, en las cuales la realidad del universal depende del grado de distinción entre los individuos. La máxima es la distinción real, como cosa y cosa, y después van disminuyendo hasta llegar a la distinción de pura razón. Unos dicen que la naturaleza universal existe de alguna manera en los individuos, si bien unos afirman que se distingue *realiter*, otros que sólo *formaliter*, y otros que nada más *secundum rationem* seu *per considerationem intellectus* [26].

Ockham rechaza de plano la primera forma de realismo («simpliciter falsa et absurda»). Si la naturaleza universal no se multiplica en los individuos, entonces se suma a ellos como otro singular más. Si se multiplica por diferencias, entonces varía con los individuos, y en cada uno de ellos no está todo, sino en parte. Si el todo es singular,la parte también deberá ser singular. Por lo tanto, no existe el universal, sino solamente el singular.

b) FORMALISMO (contra Escoto). Tampoco existen los universales *formaliter* dentro de las cosas. No vale argüir por las diferencias o semejanzas que existen entre unos seres y otros. (Más semejanza hay entre Sócrates y Platón que entre ellos y un asno. Luego Sócrates y Platón convienen en una naturaleza que les distingue de un asno.) Ockham responde que se trata de grados entre los seres, pero no de distinción dentro de cada uno de esos seres. En los grados de seres no hay distinción formal dentro de cada uno de los individuos, sino solamente de los individuos entre sí. El hombre es superior al asno, y el ángel es superior al hombre. Pero dentro de cada uno de esos seres no hay distinción formal de grados constitutivos. Cada uno de ellos es un todo singular. «Nec est alia causa quaerenda, nisi quia Socrates est Socrates, et Plato, est Plato, et uterque est homo» [27].

c) DISTINCIÓN DE RAZÓN. Ockham no admite la distinción de razón, y, por lo tanto, tampoco le da cabida en la distinción del universal. El universal no se distingue del singular con distinción real, ni tampoco de razón. El universal no existe

[26] I *Sent.* 2,7B.
[27] I *Sent* 2,6EE.

de ninguna manera fuera del alma. «Nulla res extra animam nec per se, nec per aliquid additum reale vel rationis, vel qualitercumque consideretur vel intelligatur est universalis». Tan imposible es que una cosa sea universal fuera del alma como que el hombre sea asno: «Tanta est impossibilitas quod aliqua res sit extra animam quocumque modo universalis... quanta est impossibilitas quod homo sit asinus» [28].

Las cosas singulares no se predican unas de otras. Solamente se predican los conceptos, las palabras o los signos convencionales: «Res extra animam non praedicantur de pluribus, non enim praedicatur nisi vox vel conceptus vel aliquod signum ad placitum institutum» [29]. Tanto la palabra como el concepto son singulares. Y ambos se predican de las cosas singulares. «Ideo dico quod universale non est in re nec realiter nec subiective, non plus quam haec vox: homo, quae est una vera qualitas est in Socrate vel in illis quos significat; hoc universale est pars singularis respectu cuius est universale non plus quam vox est pars sui significati» [30]. Así, pues, el universal es extrínseco a las cosas y se predica de ellas lo mismo que las palabras. «Sicut tamen ipsa vox vere et sine omni distinctione praedicatur de suo significato, non pro se, sed pro suo significato, ita universale vere praedicatur de singulari suo, non pro se sed pro singulari» [31].

d) ANTIRREALISMO. Pero Ockham no se da por contento, y prosigue su crítica, con el propósito de suprimir toda clase de realidad *(subiective)* del concepto universal, tanto fuera como dentro del alma. El universal no existe *fuera del alma*, ni como sustancia ni como accidente. Pero tampoco existe *dentro del alma* como accidente de cualidad. No tiene más que una realidad *objetiva*, es decir, que se identifica con la misma alma o con el entendimiento. Es una ficción («fictio, imago, exemplar»), cuyo ser consiste solamente en ser percibido («esse est percipi»). Incluso en el caso de que el universal existiese fuera, existiría conforme a esa imagen. No es *producido* por el entendimiento (por generación), sino *causado* por los objetos externos por impresión (abstracción). El proceso de la crítica de Ockham es el siguiente:

Una vez descartada la realidad de la existencia del universal fuera del alma («extra animam, ex parte rei»), sólo resta buscar su realidad dentro de la misma alma («in anima»). Pero Ockham confiesa que, así como lo primero era cierto, en esto

[28] I *Sent.* 2,7S.
[29] *Expos. aurea Praed.* prooem.
[30] I *Sent.* 2,7T.
[31] Ibid.

segundo nos movemos en el campo de la probabilidad. Fuera del alma solamente existe lo singular. Pero hay que explicar cómo hay en el alma una realidad que es *predicable de pluribus.* «Hoc tamen teneo, quod nullum universale, nisi forte sit universale per voluntariam institutionem, est aliquid existens quocumque modo extra animam, sed omne illud quod est universale praedicabile de pluribus ex natura sua est in mente vel subiective, vel obiective, et quod nullum tale est de essentia seu quidditate cuiuslibet substantiae» [32].

El universal se define ante todo por la *predicabilidad,* es decir, por su posibilidad de aplicación a muchos individuos semejantes. La única relación del universal a la realidad fuera del alma es la de *signo* a *cosa significada.* La universalidad y la posibilidad de la predicación de un concepto o de una palabra respecto de muchos individuos se basa en la semejanza que éstos tienen entre sí. Ahora bien, el término universal se encuentra de tres maneras: en la *mente* (concepto), en la *palabra* y en la *escritura* («in scripto, in voce, in anima»). En estos tres estados, el universal es un *signo,* que significa algo y que *supone* por otras realidades.

Pero hay que distinguir. Tanto la palabra como la escritura son signos *convencionales* («universale ex institutione»). Son *cosas;* y ninguna cosa, por su propia naturaleza, significa o *supone* por otra cosa. Ni el sentido de la palabra ni los rasgos de la escritura, en cuanto tales, significan nada de suyo. Si significan algo, es por voluntad o institución de los hombres, que les han querido dar ese significado: «Nulla res habet ex natura sua supponere pro alia re, nec vere praedicari de alia re, sicut nec vox, sed tantum ex institutione voluntaria, et ideo sicut voces sunt universales per institutionem et praedicabiles de rebus ita omnia universalia» [33].

Pero hay un universal *natural,* que es anterior a las palabras y a la escritura. Este es el *concepto,* el cual puede expresarse en diferentes lenguas y con diferentes palabras. ¿Cuál es la naturaleza de este universal, que solamente se encuentra en el alma? Ockham distingue cinco opiniones, cualquiera de las cuales le parece preferible a todas las teorías «realistas». Es evidente que el universal no existe *fuera* del alma. Pero su modo de existir *en el alma* solamente puede determinarse con probabilidad.

Unos afirman que el universal tiene ser *subjetivo* en el alma

[32] I *Sent.* 2,8Q. Hay que tener en cuenta que en la terminología de Ockham las palabras *objetivo* y *subjetivo* tienen un sentido inverso al que se les da actualmente.

[33] I *Sent.* 2,8Q.

(subiective). Es indudable que los conceptos son algo. Ahora bien, si tienen ser *subjetivo*, tienen que ser o sustancias o accidentes. Desde luego, sustancias no pueden ser. A lo más podría decirse que son accidentes de cualidad. Esta división vale para las realidades existentes fuera del alma, pero no es aplicable a los conceptos. «Quando dicitur: quidquid est, est substantia vel accidens, illud est vere quod: quidquid est *extra animam* est substantia vel accidens; non tamen: quidquid est in anima obiective est substantia vel accidens» [34]. De todos modos, el concepto podría ser una cualidad existente en el alma. «Aliqua qualitas existens subiective in mente, quae ex natura sua est signum rei extra, sicut vox est signum rei ad placitum instituentis» [35]. La diferencia consistiría en que la palabra es un signo *artificial* o convencional, mientras que el concepto sería un signo *natural*. Es decir, que el concepto sería un signo natural, singular, pero aplicable por predicación a designar muchos individuos particulares semejantes. Y así habría conceptos más o menos universales, según que se extiendan a más o menos individuos. «Artificialia in mente non videntur habere esse subiectivum» [36].

Pero Ockham no se da por satisfecho con ese concepto del universal. Quiere darle un grado todavía mayor de irrealidad. El concepto puede entenderse a la manera de una *imagen*, la cual no tiene realidad «subjetiva», ni como sustancia ni como accidente, sino solamente «objetiva», como representación de otra cosa. Así como la imagen reflejada en el espejo no es ni sustancia, ni accidente de cualidad, ni nada que modifique el espejo, sino tan sólo la propiedad de reflejar las cosas, así también la mente tiene la propiedad de representar las cosas, y de esa manera los conceptos no son ni sustancias ni accidentes de cualidad inherentes en el alma, sino entidades cuya única realidad consiste en representar los objetos y referirse a ellos como imágenes. Su entidad consiste solamente en ser conocidos («ita quod eorum esse est eorum cognosci»). Son nada más que imágenes, representaciones, ficciones, que hacen las veces de los objetos («fictum, figmentum, non est nisi fictio quaedam, similitudo, vel imago, vel pictura rei»). Por lo tanto, no tienen entidad *subjetiva*, ni fuera ni dentro del alma, sino solamente realidad *objetiva*, en cuanto representaciones. «Universale habet tantum esse obiectivum in anima» [37]. «Praeterea, figmenta habent esse in anima, et non subiectivum, quia tunc essent verae res; et ita chymaera et hircocervus et huiusmodi essent

[34] I *Sent.* 2,8D.
[35] I *Sent.* 2,8Q.
[36] II *Sent.* 8F.
[37] *Quodl.* 5,13.

verae res. Ergo sunt aliqua, quae tantum habent esse obiectivum. Similiter propositiones, syllogismi et huiusmodi, de quibus est logica, non habent esse obiectivum ita quod eorum esse est eorum cognosci: ita artificialia in mente artificis, ita creaturae in mente divina ante creationem, similiter respectu rationis, intentiones secundae» [38].

Antes de haber sido creadas por Dios, las criaturas no tenían ninguna entidad «subjetiva» en la mente divina. De manera semejante, la mente humana puede fingir entidades que tampoco tienen ninguna realidad subjetiva, sino puramente objetiva. «Sicut ante creationem, creaturae nullum esse habebant subiectivum, et tamen fuerunt a Deo cognitae, ita etiam ab intellectu creato aliquid potest fingi, quod nullum esse subiectivum habet». Esa imagen es entitativamente singular, pero puede «suponer», aplicarse y predicarse de todos los objetos singulares semejantes. En esto consiste su universalidad. Pero, a diferencia de las palabras, que son universales *por institución* de los hombres, el concepto es universal *por naturaleza*. «Sicut vox est universalis et genus et species tantum per institutionem, ita conceptus sic fictus et abstractus a rebus singularibus praecognitus est universalis ex natura sua» [39].

Esa imagen común, universal, puede «suponer» por todos los objetos singulares que representa. «Illud sic fictum... potest... *supponere* pro omnibus illis quorum est imago similitudo, et hoc est esse universale et commune ad illa» [40]. Es una representación que corresponde a la realidad y que representa el objeto conocido tal como éste es en sí mismo. «Habet esse tale in esse obiectivo quale habet res extra in esse subiectivo». Los conceptos o imágenes hacen para el entendimiento las veces de objetos, y es lo que el entendimiento conoce inmediatamente. «Illud sic fictum vere est obiectum cognitum ab intellectu».

e) ELABORACIÓN DEL UNIVERSAL. Ockham rechaza la existencia de un entendimiento agente, así como la de *especies* intermedias entre el objeto singular y el entendimiento. Borra toda diferencia esencial entre la imaginación y el entendimiento [41]. El concepto no es más que una imagen, una representación mental del objeto exterior, entitativamente singular. Su única «universalidad» consiste en su capacidad de significación

[38] I *Sent.* 2,8 F. [39] Ibid. [40] Ibid.

[41] «Secunda opinio potest esse quod universale est species aliqua, quia quod aequaliter respicit omne singulare, dicitur universale, et ita est *universale in repraesentando* et tamen *singulare in essendo*. Sed ista opinio videtur falsa, quia sicut alias declarabimus, *talis species non est necessaria*» (I *Sent.* 2,4C).

y de predicación, en cuanto que es predicable de muchos individuos. «Et ideo non est universale nisi per significationem, quia est signum plurium»[42].

El proceso de elaboración del concepto es puramente natural, espontáneo y por intuición. Ockham habla de *abstracción*. Pero ésta se reduce a prescindir de la existencia o no existencia del objeto singular tal como existe en la realidad. Es una «ficción» («abstractio non est nisi fictio quaedam»). Y su producto es también otra «ficción» o un «figmentum». Se trata de formar una imagen singular del singular, que sea aplicable a todos los singulares semejantes. De un objeto blanco singular, la mente forma una imagen, también singular, de la *blancura;* y de esa representación *(figmentum)*, que hace las veces *(supponit)* del objeto, se predican sus propiedades. En eso consiste la ciencia. «Aliquis, videns albedinem singularem, fingit consimilem in anima sua, et de illa albedine praedicat tales passiones: albedo est color, albedo est disgregativa visus. Unde quia non potest omnem albedinem extra cogitare, utitur illo ficto pro omni albedine»[43].

Por esto, para tener conocimiento abstractivo de una cosa —el cual consiste nada más que en prescindir de su existencia o no existencia—, es necesario haber tenido previamente conocimiento intuitivo. «Omnis notitia abstractiva omnis rei naturaliter scitae praesupponit notitiam intuitivam eiusdem; cuius ratio est quia nullus intellectus potest naturaliter acquirere notitiam alicuius rei, nisi mediante illa se tamquam mediante causa partiali efficiente; sed omnis notitia, ad quam necessario coexigitur ex natura rei, est intuitiva; ergo prima notitia rei est intuitiva»[44].

Pero lo que se predica de los singulares no es la cosa ni el concepto en sí mismo, sino solamente una *intención*. «Illud quod praedicatur de pluribus differentibus specie non est aliqua res quae sit de esse illorum de quibus praedicatur, sed est una intentio in anima naturaliter significans omnes illas res de quibus praedicatur»[45]. Por esto puede predicarse de todos los singulares sin alterarse en sí mismo. «Aliquid idem, non variatum nec multiplicatum praedicatur de pluribus; et illud voco conceptum sic fictum modo praedicto».

La única realidad y la función específica de los universales consiste en ser representaciones de las cosas y en poderse predicar de cosas semejantes. Los géneros y las especies no tienen más realidad que la de signos representativos de varias cosas

42 *Log.* I 1 c.14.
43 I *Sent.* 2,8F.
44 I *Sent.* prol. CCC.
45 *Expos. aurea Praed. De genere.*

dotadas de caracteres comunes. «Et ideo genus non est commune pluribus per identitatem in eis, sed per quamdam communitatem signi, quomodo idem signum est commune ad plura signata»[46].

f) LA «SUPPOSITIO». Los nominalistas hacen gran hincapié en la teoría de las «suposiciones», con la intención de excluir del universal toda clase de realismo. La teoría de la «suppositio» había sido expuesta ya por Pedro Hispano, analizando los diferentes sentidos en que los términos *(vox, significatio)* representan las cosas *(sub-ponere)*. Los nominalistas solamente admiten la existencia real de los individuos particulares. Por lo tanto, los términos universales solamente pueden *suponer*, representar o responder a individuos. De suerte que la «universalidad» viene a reducirse a la función lógica de la predicación entre los términos. Los términos *significan*. Las proposiciones *suponen*. Los conceptos o las palabras (términos) pueden tomarse en sentido activo *(supponentia)* y responden a la cosa, que no es otra que el individuo *(supposita)*.Son *signos* que sirven para hacer venir en conocimiento de aquello que significan y por lo cual «suponen». «Signum accipitur pro illo, quod aliquid facit in cognitionem venire, et natum est pro illo *supponere*»[47].

Para que una ciencia sea real, no importa que los términos de una proposición correspondan o no a cosas fuera del alma o que sólo estén en el alma, con tal que *supongan* por cosas que existen fuera. «Nihil ergo refert ad scientiam realem, an termini propositionis scitae sint res extra animam vel tantum sint in anima, dummodo stent et supponant pro ipsis rebus extra»[48].

Los *signos* sustituyen o hacen las veces de las cosas por ellos significadas («supponere, cuius locum in propositione tenet»). Es decir, que no sólo significan, sino que hacen las veces de la cosa significada. Hay signos *naturales* y *artificiales*. Los primeros son aquellos que significan determinadas realidades, como el humo es señal del fuego, el llanto del dolor, la risa de la alegría («Fumus naturaliter significat ignem, et gemitus infirmi dolorem, et risus interiorem laetitiam»). Los segundos han sido inventados por los hombres para significar determinadas cosas. Estos son las palabras o los términos.

Tanto los unos como los otros son en sí mismos singulares. Pero pueden ser universales, en cuanto que uno mismo puede aplicarse a significar muchos singulares distintos o semejantes.

[46] Ibid. [47] *Summa totius Logicae* I 1. [48] I *Sent.* 2,4N.

«Bruta animalia et homines aliquos sonos naturaliter emittunt quibus naturaliter competit aliqua alia significare». Pero con una diferencia: el campo de los signos naturales es muy limitado; en cambio, el de los conceptos no tiene límites en virtud de la naturaleza propia de nuestro entendimiento. «Est tamen in hoc differentia, quod bruta et homines tales sonos non emittunt nisi ad significandum aliquas passiones vel aliqua accidentia in ipsis existentia. Intellectus autem, quia est maioris virtutis quantum ad hoc, potest elicere qualitates ad quaecumque naturaliter significandum»[49].

Ahora bien, los términos que integran una proposición, si tienen algún sentido, deben referirse a alguna cosa. La razón es porque esos términos son *signos* que representan algo y sustituyen a la cosa representada. En este sentido emplea Ockham las palabras *suppositio, supponere*, es decir, en cuanto que el término *significa* algo o *dice relación* a la cosa significada.

Hay tres clases de «suposición»: a) *Material* («suppositio materialis»); v.gr., «el hombre es una palabra bisílaba» («homo est vox dissyllaba»), o sea cuando el término o la proposición *supone* por la palabra misma («illa vox tenetur materialiter, quia illa vox ibi secundum quod propositio est vera stat et supponit pro seipsa»).

b) *Personal*. Por ejemplo, «homo currit». En este caso, la palabra se toma, no refiriéndola a sí misma, sino a las cosas que significa. No corre la palabra *hombre*, sino que corre el hombre real o los individuos significados por la palabra. En este sentido, la palabra «supponit pro ipsis rebus significatis».

c) *Simple*. Por ejemplo, «homo est species». En este caso no se trata de un individuo, sino de algo que es *común* a todos o a un grupo de individuos. Es decir, que la palabra *supone* por algo *común* («supponit simpliciter pro aliquo communi»). Este es propiamente el *universal*. Pero, si su naturaleza es real o no, esto no le corresponde determinarlo al lógico, sino al «metafísico». «Utrum autem illud commune sit reale vel non sit reale, nihil ad eum (ad logicum) sed ad metaphysicum»[50].

El universal es, pues, un signo que «supone» por las cosas significadas y que puede predicarse de muchos singulares. Hay dos clases de universal: uno *natural* y otro *artificial* o convencional. «Universale duplex est. Quoddam est universale naturale, quod est signum naturale praedicabile de pluribus ad modum, quo fumus naturaliter significat ignem et

[49] I *Sent.* 2,8Q.

[50] I *Sent.* 23,1; P. VIGNAUX, o.c., p.737.

gemitus infirmi dolorem et risus interiorem laetitiam». Ambos pueden aplicarse a significar una multitud de cosas singulares. La diferencia entre ellos consiste en que el concepto causado en el alma por las cosas exteriores no significa más que aquello que de por sí significa. En cambio, el artificial, sea verbal o escrito, significa aquello que los hombres han convenido que signifique. «Conceptus animae naturaliter significat quidquid significat; terminus autem prolatus vel scriptus nihil significat nisi secundum voluntariam institutionem»[51].

El universal *artificial* o convencional («ad placitum, per voluntariam institutionem») es la palabra o el término, la cual es en sí misma singular, pero, por convención entre los hombres, se le atribuye una significación o una predicación universal. «Aliud est universale per voluntariam institutionem, et sic vox prolata... est universalis, quia est signum voluntarie institutum ad significandum plura»[52]. «Vox prolata quae significat plurima». «Voces imponuntur ad significandum eadem quae per conceptus mentis significantur». «Vox est singularis in se, scilicet quia est una res et non plures; potest tamen esse universalis per significationem et praedicationem»[53].

Nos hemos entretenido un poco en el prolijo análisis ockhamista de los universales. Ciertamente que no hacía falta tanta sutileza para acabar reduciéndolos a simples imágenes singulares de cosas singulares, cuya única «universalidad» consiste en la predicabilidad. Pero tiene interés, porque esta mentalidad logicista (la lógica es «omnium artium aptissimum instrumentum») tendrá fuertes repercusiones, más o menos conscientes, en la mentalidad kantiana, que tampoco acertará a marcar una neta separación entre la función de la imaginación y la del entendimiento, desquiciando todavía más el problema de la ciencia al separar arbitrariamente la «razón» del «entendimiento».

7. **El conocimiento de Dios.** No es difícil prever las consecuencias que de semejante concepto del entendimiento y de los universales se desprenden para el conocimiento natural de Dios. De Dios no podemos tener ninguna noticia intuitiva, directa, ni por los sentidos ni por la inteligencia. Por consiguiente, si el conocimiento abstractivo presupone el intuitivo, síguese que sería imposible conocer a Dios de ninguna manera por medios naturales. Ockham ve claramente esta consecuencia y acude a remediarla con un subterfugio. De Dios

[51] *Summa totius Log.* I 1.
[52] Ibid., I 14.
[53] *Expos. aurea Perih.* c.5.

no podemos tener ningún conocimiento directo e intuitivo. Pero Dios mismo puede infundirnos un conocimiento abstractivo de sí mismo, prescindiendo del intuitivo, porque Dios puede hacer por sí mismo lo que hace por medio de las causas segundas. «Tamen Deus potest causare notitiam abstractivam deitatis et aliarum rerum, sine notitia intuitiva praevia. Et illa notitia deitatis abstractiva est communicabilis viatori». La razón es porque «quidquid potest Deus mediante causa extrinseca, potest immediate per se; ergo potest haberi abstractiva sine intnitiva».

Es decir, que Dios puede causar en el alma una noción abstractiva de la divinidad, o sea un concepto, prescindiendo de su existencia. Con lo cual tendríamos un «concepto» de Dios, pero no podríamos afirmar que existiera en la realidad. ¿Por qué no podría también Dios causar una noción intuitiva? Desde luego esa noción «abstractiva» que Dios puede causar en el alma, solamente se refiere al primer sentido que hemos indicado, ya que el segundo—predicabilidad universal—es imposible, pues Dios no es un universal ni puede predicarse de ninguna otra cosa.

Todo esto tiene aplicación inmediata a la validez de las pruebas de la existencia de Dios. No hay ninguna demostrativa. «Non potest sciri evidenter quod Deus est» [54]. La existencia de Dios no es objeto de demostración, sino de fe. No puede probarse en virtud del principio de causalidad, pues no se puede demostrar que el proceso de las cosas no sea infinito dentro de cada orden. «Difficile est vel impossibile probare contra philosophos quod non est processus in infinitum in causis eiusdem rationis» [55].

Cosa parecida sucede con los atributos divinos. En la simplicidad de la esencia divina no puede darse distinción real, ni formal, ni de razón. Esos atributos no son más que distintos nombres que damos a una misma cosa. Ni siquiera puede demostrarse la unicidad, sino que sabemos que hay un solo Dios solamente por la fe. «Ex hoc non sequitur quod possit demonstrare quod tantum unum est tale; sed hoc fide tenemus» (ibid.). Esto no impide a Ockham ensalzar la voluntad soberana de Dios y su omnipotencia, que se extiende a todo cuanto no implica contradicción, pudiendo hacer por sí mismo todo cuanto hace por medio de las causas segundas; v.gr., producir un conocimiento intuitivo sin objeto o una materia sin forma. Aunque, ¿cómo puede afirmarse la omnipotencia de

[54] *Quodl.* 1,11.

Dios, si ni siquiera es posible demostrar su existencia y su unicidad?

Este voluntarismo se refleja en la moral. No hay cosas buenas ni malas en sí mismas, sino solamente en virtud de los decretos positivos de la voluntad divina. Dios, lo mismo que nos manda que le amemos, podía mandarnos que le odiáramos, y ambas cosas serían igualmente buenas [56].

Con todo lo cual penetramos en el terreno de un peligroso agnosticismo, cuya base es el escepticismo respecto de las fuerzas de la pura razón. A esto obedece la separación radical que Ockham establece entre el orden de la fe y el de la filosofía. El orden de las verdades reveladas solamente se admite por la fe, pero es inaccesible a la razón. Y por esto el teólogo no puede tomar los artículos de la fe como base para sus demostraciones racionales, no sólo por la desproporción intrínseca entre los dos órdenes, sobrenatural y natural, sino porque esos artículos ni siquiera son probables, sino que incluso a muchos sabios les parecen falsos. «Articuli fidei non sunt principia demonstrationis nec conclusiones, nec sunt probabiles, quia omnibus vel pluribus vel sapientibus apparent falsi».

Todo lo cual equivale al repudio absoluto de toda teología racional. Ockham y otros contemporáneos se refugian todavía en la fe, y en virtud de ella afirman lo que no creen poder afirmar en virtud de la razón. Descalifican ésta y remiten a la fe la mayor parte de las cuestiones filosóficas. Pero no tardarán en llegar otros pensadores, menos ligados con trabas de orden religioso, que, en virtud de los mismos principios establecidos por los nominalistas, llegarán a extremos que, por lo menos, Ockham no se atrevió a formular abiertamente.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, N., *Guglielmo d'Ockham* (Lanciano 1931).

ALFARO, J., S. I., *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano* (Madrid 1952).

AMANN, E., *Occam*, Dict. Théol. Cath. II 864-904, 1931.

BAUDRY, L., *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham* (París, Lethellieux, 1958); ID., *Guillaume d'Occam* (París 1950; ID., *Le philosophe et le politique dans G. d'Ockham:* AHDLMA 12 (1939) 209-330.

BOEHNER, PH., O. F. M., *Collected articles on Ockham*, ed. por E. M. BUYTAERT, Franciscan Institute Publ., Phil. series, n.12 (Nueva York 1958).

— *Ockham's Theory of Truth:* Franc. Studies (1945) 138-161.

— *Ockham's Theory of signification:* Franc. Studies (1946) 143-170.

FARRÉ, L., *Occam. Tratado sobre los principios de la Teología* (traducción) (Buenos Aires 1957).

[56] II *Sent.* q.19.

FEYS, R., G. d'Ockham, *théoricien de la connaissance*: Rev. Phil. de Louvain (1948) 196-198.
GIACON, C., *Guglielmo di Occam* (Milán 1941) 2 vols.
GHELLUY, R., *Philosophie et théologie chez G. d'Ockham* (Lovaina 1947).
GUERNICA, J. DE, *Actualidad de G. de O.*: Est. Franc., 51 (1950) 361-373.
LAGARDE, G. DE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*: IV. *Ockham et son temps* (París 1942); V. *Ockham, bases de départ* (1946); VI. *Ockham, la morale et le droit* (1946) (tomo I, 3.ª ed. 1956; II, 2.ª ed. Lovaina 1958).
MARTÍN, G., *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen* (Berlín 1949).
MONTERO DÍAZ, S., *Las ideas político-sociales de G. de O.* (Madrid 1949).
MOODY, E. A., *The Logic of William of Ockham* (Nueva York 1935).
RABADE ROMEO, SERGIO, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV* (Madrid, C. S. I. C., 1966).
RUBERT CANDAU, J. M., *En torno a la interpretación del ockhamismo*: Verdad y Vida 11 (1953) 367-372.
— *Los principios básicos de la Etica en el ockhamismo y en la vía moderna de los siglos XIV y XV*: Verdad y Vida 18 (1960) 97-116.
TORRELLÓ, R. M., *El ockhamismo y la decadencia escolástica en el s.XIV*: Pensamiento 9 (1953) 199-228; II (1955) 171-188.
— *Guillermo de Ockham: Rasgos biográficos y caracteriológicos*: Pensamiento, 11 (1955) 178-88.259-83.
VIGNAUX, P., *Nominalisme*: Dict. Théol. Cath., XI 748-784 (París 1931).
— *Nominalisme au XIVe siècle* (Montreal-París 1948).

CAPITULO III

Difusión de la «vía moderna»

En 25 de septiembre de 1339 y 29 de diciembre de 1340 fueron condenadas varias proposiciones occamistas en la Facultad de Artes de París. En 1346, Clemente VI dirigió una carta a los maestros y estudiantes de París precaviéndoles contra varias doctrinas peligrosas («variae et extraneae doctrinae sophisticae») [1]. No obstante, el éxito de la «vía moderna» fue extraordinario, difundiéndose por casi todas las universidades europeas. De París y Oxford pasó a Heidelberg (1386), Viena (1383), Erfurt (1392), Cracovia (1397), Freiburg de Brisgovia, Basilea, las cuales la adoptaron desde su fundación. Las disputas entre los «nominales» y los «reales» llenan la historia de los siglos XIV y XV. En Praga y Colonia coexistieron las dos tendencias. Las Facultades de Artes y los teólogos seculares se adhirieron en masa. Algo mejor resistieron el empuje algunas Ordenes religiosas, que siguieron la dirección de sus escuelas respectivas.

[1] DENIFLE-CHATELAIN, *Chart.* II 588.

La causa de su éxito, más que en su escaso valor intrínseco, quizá hay que buscarla en su novedad, en su tinte de modernidad (se llamaban a sí mismos *moderni*, contraponiendo la *via modernorum* a la *via antiqua)*, en el pésimo gusto por las disputas, en el espíritu criticista que se difunde en este tiempo, y que se aprovechaba del margen que el nominalismo dejaba a la razón para someter a discusión muchas doctrinas.

En rigor no cabe hablar de una escuela occamista propiamente dicha. Aunque se adoptan muchas de sus tesis: concepto del universal, la *suppositio*, negación de las especies inteligibles y del entendimiento agente, predominio del voluntarismo, escepticismo sobre el valor demostrativo de las pruebas de la existencia y unicidad de Dios y de la inmortalidad del alma, etcétera. Por otra parte, además de la lógica, en que predomina el occamismo, en París y en otros centros influidos por los profesores que de allí proceden el interés deriva hacia el cultivo de la física, las matemáticas y la astronomía, significando una preparación de las teorías de Copérnico y Galileo. Es notable también la preocupación por otras ramas como la política, la moral y la economía, a las que dedicaron atención especial muchos representantes de la «vía moderna». También debe destacarse el auge que adquieren en este tiempo los estudios místicos, en parte derivados del impulso adquirido ya en el siglo XIII y en parte también con un fondo de desengaño un poco escéptico ante las sutilezas dialécticas y las disputas entre las escuelas [2]. Nos li-

[2] El estudio del desarrollo de la mística en este período, aunque estrechamente relacionado con corrientes ideológicas anteriores (neoplatonismo, Dionisio Areopagita) nos llevaría fuera del campo estricto de una Historia de la Filosofía. Dentro de la orden dominicana se desarrolla una corriente al lado de la de Santo Tomás, más inspirada en el neoplatonismo, y que da origen a una extrema floración de místicos eminentes. Como antecedentes podemos mencionar a ULRICO ENGELBERTO DE ESTRASBURGO († p.1277), DIETRICH DE VRIBERG o de Freiburg (h.1250-1310), BERTOLDO DE MOSBURG (h.1318) y los hermanos JUAN y GERARDO DE STERNGASSE. La figura más destacada es el Maestro JUAN ECKHART (1260-1327), de quien dependen JUAN TAULERO (h.1300-1361) y ENRIQUE SUSÓN O SEUSE (1300-1365). Eckhart y Enrique Susón influyen poderosamente en el gran místico flamenco JUAN RUYSBROECK el Admirable (1293-1381), que a su vez es la fuente de un potente resurgimiento de la mística en los Países Bajos, con JUAN DE SCHOONHOVEN († 1432), ENRIQUE HERP († 1477) y GERARDO DE GROOT (1340-1384), fundador de los Hermanos de la Vida Común con ayuda de FLORENTE RADEWIJNS, en uno de cuyos centros (Deventer) se formaron TOMÁS DE KEMPIS (1379-1471) y NICOLÁS DE CUSA (1401-1464). La orden cartujana tuvo también figuras eminentes, como LUDOLFO DE SAJONIA (1300-1370) y DIONISIO EL CARTUJO (1402-1471). En Inglaterra debemos mencionar a WALTER HILTON († 1369) y RICARDO ROLLE (1300-1349). En Francia, JUAN GERSON (1363-1429), influido por los flamencos, y que a su vez influyó sobre su maestro PEDRO DE AILLY. Mención especial merecen las tres

mitaremos a señalar las figuras más destacadas de la nueva corriente, si bien algunas de ellas serían merecedoras de una atención especial.

a) **Inglaterra.** ADAM WOODHAM, O. F. M. († 1358). Discípulo adictísimo de Ockham, a quien pondera como «tan eminente por la naturaleza humana y el genio cuanto puede serlo un hombre racional en esta vida gracias a las luces divinas de lo alto, sublime por la perspicacia de su talento y la verdad de su enseñanza». Su maestro le dedicó la *Summa totius Logicae*, a la que Woodham antepuso un prólogo. Fue profesor en Oxford (h.1332-1340). Su comentario a las *Sentencias* fue compendiado por Enrique Totting de Oyta y publicado por Juan Mair en París (1512). Escribió además *Determinationes y Quaestiones variae philosophicae et theologicae.* Niega la distinción entre el alma y sus potencias (querer y pensar). Los argumentos para demostrar la existencia y unicidad de Dios sólo tienen valor probable («suaderi potest conclusio praedicta efficatius quam opposita, licet contra protervientem non possit sufficienter demonstrari») [3].

RICARDO DE SWINESHEAD (Suiseth, Suiset). Colegial de Merton (1348) y maestro de teología en Oxford. Escribió *Quaestiones super sentencias, De motu caeli et similibus* o *De primo motore, Insolubilia* y *Obligationes*. Su *Liber calculationum* le valió el apodo de «calculator». Las pruebas de la existencia de Dios son argumentos probables, pero no demostraciones rigurosas, porque no excluyen en absoluto la verdad de otra proposición contraria. La necesidad de llegar a una causa primera no convencería a un «protervo» que admitiera una serie infinita de causas («non tamen sic probant quin proterviens possit ad ea respondere») [4].

Colegial de Merton fue también GUILLERMO HEYTESBURY (Hentisberus, † h.1380). La mayor parte de sus obras tratan de cuestiones lógicas: *De sensu composito et diviso. Regulae solvendi sophismata. Probationes profundissimae conclusionum regulis positarum. De veritate et falsitate propositionis. Sophismata.* Questiones sobre el *De generatione et corruptione*. Otros maestros oxonienses de lógica son CONRADO SUMMENHART († 1349), famoso moralista, JUAN DUMBLETON (profesor de 1332-1349). CLYMETON LANGLEY (h.1350), autor de unos *Sophismata*. RADULFO STRODUS (h.1370), autor de *Consequentiae* y *Obligationes*. RICARDO FERABRICH, o Feribrigus (h.1370), que escribió *Consequentiae*. El *Speculum iuvenum*, de RICARDO BILINGHAM (h.1344-1414), fue uno de los manuales clásicos de lógica en el siglo XIV.

CATALINAS: DE SIENA (1347-1380), DE BOLONIA (1413-1463) y DE GÉNOVA (1447-1510).

[3] El «Protervus» es un personaje que aparece en la *Ordinatio* de Escoto, con la función de apurar hasta el máximo la oposición contra las razones aducidas *(proterviens, protervire)*, de suerte que la demostración no alcanza el grado de certeza absoluta hasta que queden resueltos los argumentos en contra.

[4] M. DE WULFF, *Hist. de la Phil. médiévale* III p.169-170.

Nicolás Oresme cita un comentario suyo a las *Sentencias*, que no ha sido hallado, atribuyéndole teorías muy radicales. Negaba la posibilidad de conocer la sustancia por los accidentes («de nulla substantia habemus aliquem conceptum. Et ideo dicunt quod non est simpliciter evidens aliquam substantiam esse, immo solum probabile»). Tampoco podemos conocer que exista Dios, pero en último término «omnes propositiones philosophicae fundantur super fidem».

b) **En Francia.** JUAN BURIDÁN († h.1358-66). Natural de Bethune (Artois). Profesor de la Facultad de Artes y dos veces rector de la Universidad de París (1327 y 1340). Fue el principal representante del nominalismo en la primera mitad del siglo, aunque en 1340 suscribió con otros maestros la prohibición de enseñar en la Universidad varias doctrinas occamistas. Todas sus obras versan sobre filosofía, especialmente sobre lógica, además de comentarios a la física y a la moral de Aristóteles. *Summulae*, o *Compendium Logicae*. *Quaestiones super octo physicorum libros*. *Quaestiones in libros de anima*. Comentarios a los *Parva naturalia*. *In metaphysicen Aristotelis quaestiones*. *Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*. *Quaestiones in libros politicorum Aristotelis*.

En lógica se le atribuye la expresión del *pons asinorum*, para designar el arte de hallar el medio entre los dos términos de un silogismo. Pero no se encuentra en ninguna de sus obras, como tampoco el famoso ejemplo del «asno de Buridán», que se muere de hambre, indeciso ante el igual atractivo que ejercen sobre su apetito dos pesebres llenos de cebada. Quizá fuese un ejemplo puesto por él en su clase, o una manera de expresar o de ridiculizar el determinismo psicológico, según el cual la voluntad elige necesariamente el bien que el entendimiento le presenta como mejor; pero, si se le proponen dos bienes iguales, queda indecisa.

Dedicó especial interés a la física, desarrollando la teoría del *impetus* (ya conocida por Juan Filopón, Al Bitrogi, Pedro Juan Olivi y otros), pero que Buridán revaloriza en un sentido que preludia la mecánica moderna.

Aunque sigue las huellas de Ockham, sin embargo se aparta de él en varios puntos, entre ellos la teoría de la *suppositio*. Asimismo se opone a Nicolás de Autrecourt, rechazando que solamente sean ciertas las proposiciones que se reducen al principio de contradicción, y dando pleno valor a las pruebas de la existencia de Dios por el movimiento. «Manifestus est error quorumdam... qui dicunt nullam posse esse evidentem probationem, secundum quod concluditur per alia... ut si per motum esse volumus probare motorem... dicunt enim non esse evidentem probationem, cum non sit reductibilis in primum principium» [5].

Las teorías mecánicas de Buridán fueron desarrolladas por su

[5] *Summulae, o Compendium Logicae* tr.3 c.5; B. GEYER, o.c., II 597-599; C. MICHALSKI, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV siècle* (Cracovia 1922); P. DUHEM, *Etudes sur Léonard de Vinci* (París 1906) III 1-360.

discípulo ALBERTO DE SAJONIA (h.1320-1390), que es llamado también Alberto de Helmstedt, de Riemestorp, Albertus Parvus, Albertutius). Fue maestro de la Facultad de Artes de París (1351) y rector de la Universidad (1353-1357). Primer rector de la Universidad de Viena (1365). Obispo de Halberstadt (1366). En sus tratados de lógica sigue a Guillermo de Ockham; en física, a Buridán, y en moral, a Gualterio Burleigh. Escribió *Quaestiones super artem veterem* y *Super Analytica Posteriora*, una *Logica (Obligationes, Insolubilia, Sophismata, De paralogismis seu fallaciis)*. En ciencias naturales escribió también *Quaestiones* sobre los tratados aristotélicos *De caelo et mundo, De generatione et corruptione, De sensu et sensato, Meteororum*, y un tratado *De proportionibus*. En matemáticas trató sobre *Demonstrationes de quadratura circuli, Quaestio de proportione dyametri quadrati ad costam eiusdem*, y comentó la *Sphera* de Juan de Sacrobosco (Hollywood, Halifax, † 1256). Comentó también la *Etica* y los *Económicos* de Aristóteles. Aunque no muy original, es figura eminente, sobre todo en ciencias naturales, habiendo aplicado la teoría del *impetus* a la explicación de los fenómenos astronómicos en función de la gravedad. Todos los cuerpos tienden a un centro común, que se identifica con el centro de universo, moviéndose con velocidades proporcionales a los espacios recorridos, con lo cual se aproxima a la teoría de la aceleración formulada más tarde por Galileo. Asimismo, una frase suya, recogida por Duhem, nos indica que por ese tiempo en la Universidad de París se admitía como posible la hipótesis de que los fenómenos celestes podrían explicarse suponiendo que los cielos estuvieran quietos y la tierra se moviera, aunque él la rechaza («nam nullo modo per motum terrae et quietem caeli possemus salvare oppositiones et coniunctiones planetarum nec eclipses solis et lunae»). Algo parecido había dicho unos años antes el escotista Francisco de Meyronnes («dicit tamen quidam doctor, quod si terra moveretur et caelum quiesceret, quod hic esset melior dispositio»). Aunque, como se ve, esta hipótesis no equivale a la teoría heliocéntrica de Copérnico [6].

NICOLÁS DE ORESME († 1382). Estudió teología en París (h.1348). Maestro en el Colegio de Navarra (1356). Obispo de Lisieux (1377). Escribió comentarios a las *Sentencias*, sobre los *Físicos*, los *Meteoros*, la *Etica*, la *Política* y los *Económicos* de Aristóteles. Combatió la astrología en dos tratados *(De divinationibus)*. Tradujo al francés el *Tratado de la Esfera* de Sacrobosco. *De difformitate qualitatum, De mutatione monetarum* y otros muchos. Tradujo al francés varias obras aristotélicas y compuso algunos tratados en esa lengua. Sus méritos principales consisten en sus investigaciones físicas, mecánicas y astronómicas. Entrevió la ley de la caída de los cuerpos, el movimiento diurno de la tierra, pero no en el sentido de Copérnico, sino en cuanto que los fenómenos celestes podían explicarse suponiendo que

[6] B. GEYER, o.c., II 601-602; A. DYROF, *Ueber Albertus von Sachsen* (Festgabe Baeumker 1913) 330-342.

los cielos estuvieran quietos y la tierra se moviera alrededor de su eje [7].

PEDRO DE AILLY (1350-1420). *Aquila Franciae*. Natural de C mpiègne. Estudió en el Colegio de Navarra (h.1372). Enseñó en París (1375). Canciller de la Universidad (1389-1395). Obispo de Puy en Velay y Cambrai (1395). Cardenal (1411). Murió en Aviñón. En Constanza se manifestó como conciliarista acérrimo, defendiendo la supremacía del concilio ecuménico sobre el Sumo Pontífice. Su obra literaria versa sobre las materias más variadas: teología, filosofía, derecho, política, ciencias naturales, mística, etc. Comentó las *Sentencias* (libros I, III y IV) y la *Consolación de la filosofía*, de Boecio. Sobre lógica escribió *Destructiones modorum significandi, Conceptus, Insolubilia, Tractatus exponibilium*. Sobre cosmografía y astronomía: *Imago mundi* (utilizada por Cristóbal Colón), *De legibus et sectis contra superstitiosos astronomos, Vigintiloquium de concordia astronomicae veritatis*. Un tratado *De anima*. Sobre política: *De potestate ecclesiastica* y *De reformatione Ecclesiae*. Sobre mística: *Speculum considerationis, Compendium contemplationis*, además de comentarios a la Sagrada Escritura.

En filosofía sigue la orientación «moderna», siendo citado, junto con su discípulo Gerson, como «doctissimi viri nominales». Hay verdades conocidas por *luz natural*, que son absolutamente indudables, como el principio de contradicción y el conocimiento intuitivo de la propia existencia. En cambio, las que se conocen por la *razón* solamente tienen una evidencia relativa, supuesto el orden natural actual, tal como Dios lo ha establecido. Todo, hasta las esencias de las cosas, depende de la libre voluntad de Dios, que no está sujeta a ninguna clase de determinación. «Divina voluntas nullam habet rationem propter quam determinetur ut velit». Las pruebas de la existencia de Dios no son evidentes, aunque sí muy probables. «Licet ista propositio «Deus est» non sit nobis evidens aut evidenter demonstrabilis, ipsa tamen est naturaliter probabilis». El bien y el mal dependen tan sólo de la voluntad de Dios, que así lo ha determinado. «Nullum est bonum vel malum, quod Deus de necessitate sive ex natura rei diligat vel odiat... nec aliqua qualitas est ex natura rei iustitia, sed ex mera acceptatione divina; nec Deus iustus est, quia iustitiam diligit, sed potius e contra aliqua res est iusta, quia Deus eam diligit, id est, acceptat» [8].

JUAN CHARLIER DE GERSON (1363-1429). *Doctor christianissimus*. Discípulo de Pedro de Ailly en el Colegio de Navarra (1377), y le sucedió como canciller de la Universidad en 1395. Asistió al concilio de Constanza (1414-1418), adoptando una actitud conciliarista,

[7] E. BORCHERT, *Die Lehre von der Bewegung bei Nicolaus Oresme*: Beiträge XXX 3 (Münster 1934); ANNELIESE MAIER, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft, Studien zur Naturphilosophie des* 14 *Jahrh.* (Essen 1943) c.2,288-348.

[8] B. GEYER, II 607; L. SALEMBIER, *Le cardinal Pierre d'Ailly* (Mons-en-Baroeul 1932).

defendiendo la supremacía del concilio ecuménico sobre el Papa, que podría incluso llegar a deponerlo. Su actitud le atrajo las iras de Juan sin Miedo, habiendo tenido que retirarse a una abadía benedictina de Alemania. Muerto el terrible duque, pudo volver a Francia; pero no se estableció en París, sino en Lyón, donde murió en 1429. Fue hombre muy religioso, devoto y místico. Su actitud en teología significa un retorno a la tendencia afectivista, prescindiendo de complicaciones y sutilezas dialécticas. «Intelligentia clara et sapida eorum quae creduntur ex evangelio, quae vocatur theologia mystica, conquirenda est per paenitentiam magis quam per solam humanam investigationem» [9]. Su intención es concordar la teología escolástica con la mística. «Studium nostrum fuit, concordare theologiam hanc mysticam cum nostra scholastica» [10]. Deplora amargamente los abusos de los terministas, que se perdían en inútiles logomaquias. «Fingunt sibi ad placitum terminos quod alii doctores et magistri non intelligunt». Por lo demás, su actitud es conciliadora, tratando de buscar una posición intermedia entre *formalistas* (escotistas) y *terministas* (nominalistas). «Quae consideratio clavis est ad concordiam formalizantium cum terministis, si perspicaciter nec proterve videatur» [11]. Lo cual no le impidió inclinarse en muchas cuestiones filosóficas hacia Guillermo de Ockham, a quien califica de «egregius theologus».

Su obra literaria es muy extensa. Sobre filosofía escribió: *Centiloquium de conceptibus. Centiloquium de causa finali. De modis significandi propositiones quinquaginta. De concordia metaphysicae cum logica.* A propósito del cisma escribió *De unitate Ecclesiae. De auferibilitate papae. De potestate ecclesiastica.* Durante su estancia en Alemania compuso su *Consolatio theologiae*, a imitación de Boecio. Son también notables sus tratados místicos: *Considerationes de theologia mystica speculativa. De theologia mystica practica. De perfectione cordis. De elucidatione scholastica theologiae mysticae.* Compuso también un tratado catequético *De parvulis ad Christum trahendis* [12].

c) **Alemania.** De París pasó la «vía moderna» a Alemania con Marsilio de Inghem († 1396). Belga, discípulo de Buridán, maestro en la Facultad de Artes (1362) y rector de la Universidad de París en 1367 y 1371. Tuvo que abandonar la ciudad a causa del cisma, y en 1386 fue elegido rector de la Universidad de Heidelberg, en la que introdujo el nominalismo a la manera de Buridán, Nicolás Oresme y Alberto de Sajonia. Además de un comentario a las *Sen-*

9 *Lectiones duae contra vanam curiositatem* ed. Du Pin (Antuerpiae 1706), I 106.

10 *Super Cant. Cant.* ed. Du Pin, IV 54.

11 *De concordia metaphysicae cum logica* ed. Du Pin, IV 822.

12 J. L. Connolly, *John Gerson, Reformer und mystiker* (Lovaina 1928); A. Combes, *Etudes gersoniennes* I-II: Ahdlma 12 (1939) 291-385; Id., *Jean Gerson commentateur dionysien* (París 1940); Gerson, *Oeuvres complètes* (Introducción, texto y notas por P. Glorieux, 6 vols. (París. Desclée, 1961-1965).

tencias, escribió una exposición de los primeros *Analíticos* y una *Dialéctica* en sentido terminista. En física se le deben unas *Quaestiones in libros De generatione* y *Abbreviationes libri Physicorum*.

Contemporáneo de Marsilio es el alemán ENRIQUE DE HAINBUCH (1325-1397), natural de Langenstein (Hessen, de Hassia). Estudió y enseñó en París artes (1363) y teología (1376-1383), habiendo salido de la ciudad a causa del cisma, pasando a la Universidad de Viena, donde organizó la Facultad de Teología y fue rector en 1393. Su producción es muy variada. Además de un comentario a las *Sentencias*, escribió sobre matemáticas y astronomía: *Quaestio de cometa. Contra astrologos coniunctionistas de eventibus futurorum. Tractatus physicus de reductione effectuum specialium in virtutes communes.* A propósito del cisma redactó varios tratados: *Epistola pacis. Consilium pacis de unione et reformatione Ecclesiae. Carmen pro pace. Planctus Ecclesiae. De futuris periculis Ecclesiae ex dictis S. Hildegardis.* En economía son notables sus escritos: *Tractatus de contractibus emptionis et venditionis. Epistola de contractibus emptionis et venditionis ad consules viennenses.* Se ocupó también de mística en sus tratados: *De contemptu mundi, Speculum animae* o *De animae conditionibus* [13].

Amigo del anterior fue el westfalés ENRIQUE TOTTING DE OYTA († 1397), que estudió y enseñó en París (desde 1377) y después en Praga y Viena desde 1383. Sus escritos permanecen en su mayor parte inéditos [14].

Todavía en el siglo XV vemos revivir el nominalismo en Alemania con GABRIEL BIEL (1425-1495), natural de Spira, que estudió en Heidelberg y Erfurt y que desde 1477 enseñó en Tubinga, donde organizó la Facultad de Teología. Ingresó en la Congregación de Canónigos Regulares de San Agustín de Windesheim (hermanos de la vida común). Fue hombre muy religioso y piadoso y fomentó la reforma católica. Aunque doctrinalmente no rebasa la mediocridad, sus obras *(Comentario a las Sentencias, Defensorium oboedientiae apostolicae, Expositio canonis Missae)* ejercieron notable influencia, dando origen a la corriente de los «gabrielistas».

A pesar de las reiteradas prohibiciones, los nominalistas continuaron dominando en la Universidad de París, con una interrupción entre 1407 a 1437, en que la dominación inglesa y la guerra de Cien Años les obligaron a ausentarse, siendo sustituidos por los «albertistas» (realistas). Luis XI, por un decreto de 1474, prohibió rigurosamente la enseñanza del nominalismo en la Universidad. Pero lo revocó en 1481, y los nominalistas volvieron a prevalecer hasta muy entrado el siglo XVI.

Entretanto recuperan nueva fuerza las escuelas anteriores,

[13] A. LANG, *Die Katharinenpredigt Heinrichs von Langenstein:* Divus Thomas (Fr.) 26 (1948) 123-159; 234-250; ID., *Die Universität als geistiger Organismus nach H. von Langenstein:* Divus Thomas 27 (1949) 41-86.

[14] A. LANG, *Heinrich Totting von Oyta* (Münster 1937).

tomismo y escotismo, y sobre todo desde mediados del siglo XIV irrumpe una nueva corriente, en gran parte ajena a la filosofía, que prepara el camino para una renovación cultural, con hondas repercusiones sobre el pensamiento europeo. El humanismo, que se inicia con Petrarca en la corte pontificia de Aviñón, por una parte marca el fin de la Edad Media, en cuanto a la recuperación completa de los elementos de la cultura clásica; pero por otra abre nuevos horizontes hacia un tipo de pensamiento muy distinto. Al mismo tiempo, las profundas conmociones políticas, sociales y religiosas que agitan a Europa en los primeros años del siglo XVI, unidas a una fermentación paralela en el orden del pensamiento, abren ante la filosofía perspectivas muy distintas de las que hasta ahora hemos examinado [15]. Pero tampoco en este caso cabe hablar de una mutación radical, ni de un comienzo total, ni de una ruptura completa con el pasado. El pasado sigue latente en todo el desarrollo de la filosofía moderna, y su estudio nos ofrecerá abundantes ejemplos de persistencia de las mismas corrientes ideológicas que hemos visto formarse a lo largo de toda la Edad Media.

[15] G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* 6 vols. (París 1934-1948); 1956-1962).

ÍNDICE DE NOMBRES

INDICE DE MATERIAS

ACABOSE DE IMPRIMIR ESTA CUARTA EDICION
DEL VOLUMEN II (2.º) DE "HISTORIA DE LA
FILOSOFIA", DE LA BIBLIOTECA DE AUTO-
RES CRISTIANOS, EL DIA 28 DE JUNIO
DE 1986, VIGILIA DE LOS SANTOS
APOSTOLES PEDRO Y PABLO,
EN LOS TALLERES DE IM-
PRENTA FARESO, S. A.
PASEO DE LA DI-
RECCION, 5.
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI